CONTENTS

Hoensbroech, Paul von.
Die Schrift "De aleatoribus" als zeugnis für den primat der romischen Bischöfe.
Reiche, Armin.
Die künstlerischen elemente in der welt- und lebens - anschauung des Gregor von Nyssa.
Lezius, Friedrich.
Der Verfasser des pseudocyprianischen Tractates De duplici martyrio, ein beitrag zur charakteristik des Erasmus.
Seeberg, Reinhold.
Die Apologie des Aristides.
Mommsen, Theodor.
Die Armenischen handschriften der chronik des Eusebius.
Stangl, Th.
Tulliana et Mario-Victoriniana.
Kunze, Johann Wilhelm.
Die Gotteslehre des Irenaeus.
Faure, Alexander.
Die Widerlegung der haeretiker im I. Buch des Praedestinatus.
Haussleiter, Johannes.
Textkritische bemerkungen zur palatinischen uebersetzung des "Hirten des Hermas."
Hilgenfeld, Adolf.
Valentiniana.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dieschriftdealea00hoen

Nach Rom gesetzen die Schrift:
Ich, Hoensbroech, Grisar, Miodowski, Bonwetsch, Hilgenfeld, Hauptleiter, Zahn, Gifferl, Huller, Krüger, Lejay, [Sanday], L. M., Schaff, Gusquet, Dublin Rev., Bäumer, Meyrau, Preuschen.

Wölfflin, Jülicher, Funk, Mattebiaum, Langen [Sanday]

Die Schrift de aleatoribus als Zeugnis für den Primat der römischen Bischöfe.

Von

Paul v. Hoensbroech S. J.

1) Von Victor
2) Von Cyprian ‡ (Langen)
3) Von Hippolyt (Huller)
4) Von einem novatian. Bischof α αβγ d. 4. Jahr. (Hilgenfeld).
5) Vom röm. Clerus i. d. Zt d. Nacanz, Schreiber sei Celerinus 249–251 (Hauptleiter)
6) Von einem afrikanischen Bischof s. Cyprian (bedingungsweise Sanday, Wölfflin, Mattebiaum).
7) Von einem unbekannten Bischof des Oberlandes i. d. 2. Hälfte d. 3. Jahrh. (Funk).
8) Von einem röm. Bischof zwischen Victor + Cyprian (Gifferl).
9) Von einem röm. Bischof des 3. Jahrh. [Miltiades?] (Zahn, Sanday, Miodowski).

MAR 20 1944

9066

Abhandlungen.

Die Schrift de aleatoribus als Zeugnis für den Primat der römischen Bischöfe.

Von **Paul v. Hoensbroech** S. J.

Daß der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus[1]), welcher nach Inhalt und Form dem höchsten christlichen Alterthume zuzuweisen ist und dessen Verfasser in den kraftvollen, seine Autorität

[1]) *Cypriani* Opp. ed. Hartel Appendix 92—104; Adolf Harnack, Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus. Die älteste lateinische christl. Schrift. Ein Werk des römischen Bischofs Victor I (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Lit. V 1 S. 11—30); Adam Miodonski, Anonymus adversus aleatores. Mit einem Vorworte von Professor Eduard Wölfflin (Erlangen 1889) S. 56—111. — Den Text haben wir in der von Miodonski wiederhergestellten Form gegeben. Zur Textgeschichte der Schrift Folgendes: Das älteste aus dem Jahre 359 stammende, von Mommsen entdeckte Verzeichnis der Schriften Cyprians (Hermes 21, 1886, 142 ff.) enthält die Schrift de aleatoribus nicht, ebensowenig die ältesten Handschriften und Handschriftenfragmente. Maßgebend für die Textgestaltung sind vier aus dem 8—10. Jahrhunderte stammende Handschriften: Monacensis (M) cod. lat. 208 saec. IX, Trecensis (Q) 581 saec. VIII—IX, Reginensis (T) 118 saec. X, Parisiensis (D) 13047 saec. IX. Hartel (aaO. S. XXXIX ff.) führt dieselben auf einen Archetypus der merovingischen Zeit zurück. Er sowohl wie Harnack (aaO. 11) bevorzugen für den Text den cod. D; allein Miodonski (aaO. 10 ff.) hat nach dem Vorgang von Wölfflin (Archiv für lat. Lexikogr. V 488) gezeigt, daß durchgehends die Gruppe M Q T die Bevorzugung verdient. So z.B. hat die Lesart von D bisher verhindert, zwei wichtige Bibelstellen als solche zu erkennen; M Q T lassen sie deutlich erkennen: Apok. 22, 15 und 14, 10. Auch spricht für letztere Gruppe, daß sie die Formen und Constru-

betonenden Eingangsworten[1]) sich deutlich als römischen Bischof kennzeichnet, Jahrhunderte lang wenig Beachtung gefunden hat, gehört zu den auffallendsten Thatsachen der christlichen Literärgeschichte.

Volle dreizehnhundert Jahre vergehen, ehe der Schrift überhaupt Erwähnung geschieht[2]). Erst drei Chronisten des 14. und 15. Jahrhunderts nennen sie unter dem Namen Cyprians[3]). Gedruckt wurde sie zuerst im Jahre 1564 in der Pariser Ausgabe der Werke Cyprians durch Morelius. Seitdem hat der Tractat de aleatoribus seinen ständigen Platz unter den Werken des genannten Kirchenvaters gefunden. Allein während Morelius ihn noch mitten unter die echten Schriften setzt, stellte ihn schon Pamelius unter die Rubrik Spuria. In den Anmerkungen sagt dieser Herausgeber zu cap. 1 de aleatoribus: Ex hoc loco apparet alicujus Pontificis Romani scriptum esse. Zu weiteren Forschungen veranlaßte aber diese wichtige Bemerkung nicht. Hundert Jahre später eignete sich Bellarmin dieses Urtheil in folgenden Worten an: Liber de aleatoribus utilis et doctus est; sed non videtur esse Cypriani, cum in principio satis aperte significet auctor, se universali ecclesiae praesidere et apostolatum gerere, super quem Christus fundavit ecclesiam, et Christi vicariam sedem obtinere et sibi traditas esse claves ligandi et solvendi . . Ita-

---

ctionen des Vulgär-Lateins besser bewahrt, während D, entgegen dem sonstigen Sprachcharakter der Schrift, classische Formen und Wendungen untergeschoben hat.

[1]) Multa et magna nobis ob universam fraternitatem cura est [fideles] maxime ex saeva perditorum hominum audacia id est aleatorum, qui alios ad nequitiam, se in laqueum mortis demergunt. *Et quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem coelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam, in superiore nostro portamus accepta simul potestate solvendi ac ligandi et cum ratione peccata dimittendi:* salutari doctrina admonemur, ne dum delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur. [2]) Suitbert Bäumer O S. B. sagt allerdings (Literarische Rundschau 7, 1889, 195), Cäsarius von Arles scheine sie benutzt zu haben, gibt aber nicht an wo. [3]) *Landulphus de Columna* (um 1315), Brev. hist.; *Philippus Bergomas*, Suppl. Chronic. (Venedig 1506) p. 196; *Trithemius*, De script. eccles. (Paris 1512) fol. XII[a]; vgl. *Pamelius*, Cypriani Opp. Antwerpiae 1568.

que videtur libellus esse alicujus Romani Pontificis, qui s. Cypriani scriptiones imitatur, quamvis stili ejus elegantiam non assequatur[1]). Ihm widersprach Dupin[2]), hinderte jedoch nicht, daß Baluzius und Prudentius Marannus in ihrer Ausgabe von 1717 die Meinung Pamelius' und Bellarmins so ziemlich zu der ihrigen machten[3]). Aus neuerer Zeit sind hier noch die Worte Möhlers zu erwähnen (Patrologie S. 847): „Der rauhe Styl, die incorrecte Sprache, die abweichende Citation der hl. Schrift verrathen sattsam eine verschiedene Autorschaft, wenn es auch dahingestellt bleiben muss, ob mit Bellarmin ein Papst als Verfasser anzunehmen sei, wie der Eingang glauben machen könnte." Sonst herrschte bis in die letzten Jahre hinein tiefstes Schweigen über Inhalt und Verfasser. Da gab die Auffindung der Didache neuen Anstoß, auch den Tractat de aleatoribus wieder zur Hand zu nehmen, weil erstere in ihm sich citiert findet. Doch für die Frage nach dem Entstehen der Schrift war auch diese Beschäftigung nicht förderlich.

Harnack hat als der erste das Versäumnis früherer Zeiten gründlich nachgeholt, und seine Monographie rief innerhalb weniger Monate eine vollständige Literatur an Artikeln, Recensionen und Monographien hervor.

Harnack gelangte zu dem Ergebnis, unsere Schrift sei „die älteste Schrift eines römischen Bischofs, die wir besitzen[4]), die erste lateinische Urkunde aus der römischen Gemeinde, das früheste Zeugnis für die Verwerthung von Matth. 16, 18 ff. in Rom" (S. 93). Mit Recht nennt er deshalb die Frage nach dem Verfasser, „eine literarhistorische Frage ersten Ranges". Seine eigene Antwort auf diese Frage ist, daß Papst Victor I (190—200) sich mit „höchster Wahrscheinlichkeit", mit dem „höchst möglichen Grad von Glaubwürdigkeit" als Verfasser ergebe.

Dieser Aufstellung stimmten bei: G. Krüger[5]), Bonwetsch[6]),

[1]) De script. eccles. (Coloniae 1657) 63. [2]) Nouvelle Biblioth. (Paris 1693) I 172 179. [3]) Im Venediger Nachdruck von 1728 S. XCV. — Ueber die Geschichte der Schrift de aleatoribus vgl. Harnack (aaO. 6—11) und Hartel (aaO. LXXXI ff.) [4]) Richtiger hieße es: die älteste lateinische Schrift eines römischen Bischofs, da der Clemensbrief ein volles Jahrhundert älter ist. [5]) Literarisches Centralblatt 1888, 3. Nov. [6]) Theol. Literaturblatt 1889 Nr. 1.

BQ
147
.G3

Grisar[1]), Achelis[2]), Lejay[3]), R. Zöpfel[4]), Schaff[5]), Dublin Review[6]), Jülicher[7]). Gegen dieselbe erklärten sich Wölfflin[8]), Funk[9]), Haußleiter[10]), Langen[11]). Miodonski in seiner ausführlichen Monographie ist eigentlich nur theilweise gegen Harnack. Denn dem wichtigsten Punkte der Harnack'schen Untersuchung, daß ein römischer Bischof der Verfasser sei, stimmt auch er zu: „Die hervorgehobenen Gründe vereinigen sich nach unserm Dafürhalten, um den römischen Ursprung der Schrift adversus aleatores in hohem Grade wahrscheinlich zu machen. Ist aber die Annahme des römischen Ursprungs richtig, so können die im ersten Capitel stehenden Worte, die der Autor auf sich bezieht, nur auf einen Papst gedeutet werden" (S. 36). Diesen Papst glaubt er wegen der afrikanischen Spracheigenthümlichkeiten zu erkennen in Papst Melchiades „natione Afer" (310—314). Ganz dasselbe behauptet der Engländer W. Sanday[12]). Auch Zahn[13]), Gifford[14]) und Chiappelli[15]) entscheiden sich für einen römischen Bischof als Verfasser.

Es ist wichtig hervorzuheben, daß „ein zünftiger Philologe" (so Professor Wölfflin in seinem Vorwort zur Schrift Miodonskis), gestützt auf rein philologische Gründe, zu dem gleichen Hauptergebnis gelangt, wie eine Reihe bedeutender Kirchenhistoriker, nämlich: der Tractat de aleatoribus habe einen Papst der ältesten Zeit zum Verfasser.

---

[1]) Diese Ztsch. 12 (1888) 742—745. [2]) Theol. Studien und Krit. 1889, 15. [3]) Revue critique 1889 I 24. [4]) Ztschr. für KG. 10, 618. [5]) Independent 1889, 28. Febr. [6]) 1889 I 225. [7]) Theol. Litztg 13 (1889) 328. [8]) Archiv für lat. Lexikogr. 5, 487—499. [9]) Hist. Jahrb. der Görres-Ges. 10, 1889, 1—22. [10]) Theol. Lit.-Bl. 1889 Nr. 5 6. — Jülicher bezeichnet die Ausführungen Haußleiters als solche, welche „kaum ernst zu nehmen sind." Haußleiters „Objectivität" charakterisiert sich am besten durch seinen eigenen Schlußsatz: „Zu früh hat man römischerseits begonnen, aus der Entdeckung Harnacks Capital zu schlagen — ad majorem gloriam Papae." Treffend bemerkt dagegen Zöpfel: „Sehr befremden muß, daß auch Haußleiter Resultate wissenschaftlicher Forschung deshalb zu bedauern scheint, weil die katholische Kirche daraus Capital schlagen könnte." [11]) Sybels Hist. Ztschr. 61, 3 S. 479—481. [12]) Classical Review 1889, March. [13]) Gesch. des neutest. Kanons I 1, 346. [14]) The Presbyterian Review 1889, January. [15]) Studii di antica lett. crist. (Torino 1887) 34. In allerneuester Zeit haben sich den Gegnern Harnacks noch beigesellt: Suitbert Bäumer O. S. B., Karl Weyman (beide in „Literarische Rundschau" 1889, 194 ff.), jedoch so, daß auch sie einen römischen Bischof des 3. Jahrhunderts als Verfasser annehmen, und Ebert (Allg. Gesch. d. Lit. des MA I² 63).

An äußern Zustimmungen für den römischen Ursprung der Schrift fehlt es also nicht. Was geben uns aber die Eingangsworte selbst für Aufschluß über Ort und Verfasser?

I.

Ein dreifaches sagt daselbst der Schreiber von sich aus: 1. ihm liege die Sorge ob für die gesammte Brüderschaft, 2. die göttliche Güte habe ihm die Hegemonie des Apostolats übertragen, 3. sein Bischofssitz sei der stellvertretende Sitz des Herrn und seine Apostelwürde jene, auf welche Christus die Kirche begründet habe; diese Würde besitze er, kraft der Succession, durch den Stifter, den Begründer seines Sitzes. Diese drei Punkte passen aber nur auf einen römischen Bischof.

Rechtfertigen wir zunächst die Uebersetzung der fraglichen Stellen. Wir beginnen mit dem Satz: in nobis divina et paterna pietas *apostolatus ducatum* contulit. Daß apostolatus ducatus heißen kann „die Hegemonie des Apostolats" und daß diese Bedeutung die nächstliegende und beim Lesen sich von selbst aufdrängende ist, wird niemand leugnen. Aber, wie Harnack (S. 12) hervorhebt, kann es auch bedeuten: „die Führerschaft, nämlich den Apostolat." Die abstracte Möglichkeit ist natürlich zuzugeben. Allein klingt es wahrscheinlich, daß der Verfasser den doch immerhin umständlichen und jedenfalls zweideutigen Ausdruck gewählt habe, wenn er ganz dasselbe durch das einfache Wort apostolatus hätte sagen können? Zudem zeigt der Zusammenhang, daß der Schreiber seinen Bischofssitz und seinen Apostolat als etwas Besonderes hervorheben will: *vicaria Domini* sedes, *authenticus* apostolatus. Dahinein paßt aber nicht, daß der *ducatus* apostolatus nichts weiter sein solle, als was auch im einfachen Wort apostolatus liegt. Harnack geräth übrigens durch seine Deutung auch in Widerspruch mit sich selbst. Universa fraternitas übersetzt er nämlich „die ganze Christenheit"; wer aber die Sorge für die ganze Christenheit hat, muss auch nothwendig die Hegemonie des Apostolats besitzen. Denn die im Apostolat liegende Herrschaft, welche eigentlich alle Bischöfe, zum mindesten alle Vorsteher von Apostelkirchen inne hatten, verlieh doch keinen Rechtstitel über die Gesammtkirche. Endlich findet auch der auf den ersten Blick etwas dunkle Ausdruck: in superiore

nostro portamus (scil. authenticum apostolatum) seine richtige Erklärung nur in der Auffassung des ducatus apostolatus als „Hegemonie des Apostolats."

Wenn nämlich das in superiore nostro portamus zunächst auch als Begründung des unmittelbar voranstehenden authenticus apostolatus erscheint, so ist es doch offenbar, daß sich der Verfasser für alle angeführten Ehren- und Rechtstitel (apostolatus ducatus, vicaria Domini sedes, authenticus apostolatus) auf die Zusammengehörigkeit mit seinem superior beruft: er besitzt sie kraft der Succession, welche ihn aufsteigend führt zu dem superior. Nun aber war es durchaus selbstverständlich, daß „die Führerschaft, nämlich den Apostolat" jeder Bischof nur haben konnte, weil er seinem superior (Vorgänger) nachfolgte; dies nachdrucksvoll hervorzuheben wäre mehr als überflüssig gewesen. Anders aber verhält sich die Sache, wenn der Verfasser die Hegemonie des Apostolats beanspruchte, dann musste er, um diesen besondern Apostolat zu begründen, auch in besonderer Weise an denjenigen erinnern, welcher diese Hegemonie unter den Aposteln zuerst inne gehabt und seinen Nachfolgern hinterlassen hatte: der superior κατ' ἐξοχήν: der hl. Petrus[1]).

Das universa fraternitas haben wir soeben übereinstimmend mit Harnack übersetzt „die ganze Christenheit." Auch hier ist die Möglichkeit einer solchen Wiedergabe unbedingt zuzugeben. Der erste Petrusbrief (5, 9) und der Clemensbrief (1 Cor. 2 u. 4) enthalten denselben Ausdruck (πᾶσα ἡ ἀδελφότης) in gleicher Bedeutung. Daß Cyprian an vielen Stellen (zB. epp. 5, 2; 26, 7; 34, 4) die Einzelgemeinde als universa fraternitas anredet, kann als Gegenbeweis nicht ernsthaft genommen werden; dem karthagischen Bischof lag eben die cura universae fraternitatis im Sinne von Gesammtkirche nicht ob[2]). Unser

[1]) Zu dieser Stelle schreibt Miodonski (S. 59): „In superiore nostro kann nicht wohl der antecessor, der unmittelbare Amtsvorgänger sein, wie Harnack (103) annimmt, aber auch nicht Christus, da superior Dominus nicht üblich ist; der superior für jeden römischen Bischof ist vielmehr Petrus. Wie hier Petrus ein superior genannt wird, so heißt auch seine Lehre doctrina superior bei Tertullian: ut suspectam faciant doctrinam superiorem (De praescript. 24). [2]) Uebrigens gebraucht auch Cyprian den Ausdruck universa fraternitas für die gesammte Christenheit: Quomodo autem potest ei cum aliquo convenire, cui cum corpore

Verfasser aber begründet diese cura mit dem Hinweis auf den authenticus apostolatus *super quem Christus fundavit ecclesiam.* Wie also hier unter ecclesia die ganze Kirche verstanden werden muss, so auch unter universa fraternitas die gesammte Brüderschaft. Auch im Anfang des folgenden (2.) Capitels steht universa fraternitas abermals für „die ganze Christenheit."

Ganz unverkennbar tritt uns endlich in den beiden letzten Gliedern des Einleitungssatzes ein römischer Bischof entgegen: in nobis divina et paterna pietas . . vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus. Schon zu Zeiten Cyprians war es gang und gäbe, die Stelle Matth. 16, 18 ff. auf den römischen Bischofssitz und zwar nur auf diesen zu beziehen[1]). Aber auch hievon abgesehen, kann die vicaria Domini sedes und der authenticus apostolatus in Verbindung mit den angezogenen Schriftworten nur auf den römischen Bischof als Sprecher gedeutet werden. Allerdings spricht auch Cyprian von dem Bischof als von dem sacerdos vice Christi fungens (epp. 59, 5; 63, 14), aber die Anführung solcher Stellen beweist nichts; zu zeigen wäre, daß Cyprian oder irgend ein anderer Schriftsteller den Sitz eines Einzelbischofs vicaria Domini sedes genannt und auf diesen Matth. 16, 18 bezogen habe. Harnack ist berechtigt zu sagen: „Ueber den Sinn kann kein Zweifel sein, gemeint ist die cathedra Petri; nur sie kann unter origo authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam, verstanden sein" (S. 100). Erinnert sei hier an einige Stellen

---

ipsius ecclesiae et cum *universa fraternitate* non convenit? (De unit. 12. ed. Hartel I 220).

[1]) Daß Cyprian im 33. Brief die Stelle Matth. 16, 18 ff. anführt in Verbindung mit seinen Ausführungen über den gesammten Episcopat, widerspricht dieser Behauptung nicht. „Es liegt darin, wie Ritschl sagt (Cyprian von Karthago, Göttingen 1885, S. 92), der Zusammenhang der andern Bischöfe mit Petrus ausgedrückt." Klar geht dies hervor aus der Art und Weise, wie Cyprian diese Stelle einleitet: Dominus noster . . episcopi honorem *et ecclesiae suae rationem* disponens in evangelio loquitur et dicit *Petro:* quia tu es Petrus etc. Um zu zeigen, wie die Ehre, das Ansehen des Bischofs mit der innern Einrichtung der Kirche verbunden ist, deshalb werden die Worte des Herrn an Petrus, auf welchen er seine Kirche gegründet hat, angeführt.

aus den Schriften Cyprians, in welchen der römische Stuhl, und wiederum nur dieser, origo apostolatus, matrix et radix ecclesiae catholicae, origo unitatis sacerdotalis, ecclesia principalis genannt wird (De unit. eccl. 4; epp. 70, 3; 73, 7: 48, 3; 59, 14).

Neu ist bei unserem Verfasser der Ausdruck *authenticus* apostolatus. Es liegt aber auf der Hand, daß der Schreiber eine abermalige Steigerung und Erhöhung seines Apostelamtes dadurch bezweckt. Geistreich und fein ist Harnacks Bemerkung zu diesem Wort: „Authenticus steht hier vielleicht um des eben genannten vicarius willen: in Bezug auf den Herrn selbst weiß sich unser Verfasser nur als ‚Stellvertreter', aber in Bezug auf den Apostolat ist sein Amt kein blos stellvertretendes" (S. 13). Wir fügen hinzu, sein Amt ist nicht nur kein blos stellvertretendes, sondern in der umfassendsten Bedeutung das selbständige. Wie Cyprian die römische Kirche nennt ecclesia *principalis* (ep. 59, 14), so wird hier das römische Amt apostolatus *authenticus* genannt.

So unzweifelhaft auch der ganze hier analysierte Einleitungssatz auf Rom und seinen Bischof hindeutet, so ist der Nachweis für diesen Entstehungsort und diesen Verfasser hiermit keineswegs erschöpft. Wesentlich gestützt wird diese Auffassung durch die Gesammtbetrachtung der vier ersten Capitel und ihr Verhältnis zu dem übrigen Theile der Schrift.

Es bedarf keines Beweises, daß bis zum Capitel 5 der Verfasser ausschließlich sich an Bischöfe wendet: *nobis sacerdotalis* dignitas tradita est, *nos* id est *episcopi* usw.; ebenso beziehen sich alle verwendeten Schriftstellen nur auf die Hirten der Heerde. Ja, es werden in diesen vier Capiteln sowenig die Christen überhaupt und im allgemeinen angeredet, daß vielmehr der ganze Gedankengang dieses Abschnittes einen fortwährenden Gegensatz zwischen Bischof und gewöhnlichem Christen, zwischen Hirt und Herde scharf und deutlich erkennen läßt. Und zwar besteht dieser Gegensatz darin, daß die Angeredeten, zu welchen sich der Schreiber selbst rechnet, hingewiesen werden auf ihre oberhirtlichen Pflichten gegenüber den Laienchristen und auf die Strafen für etwaige Vernachlässigung dieser Pflichten.

Ebenso klar ist, daß von Capitel 5 bis zum Schluss mit keiner Silbe mehr die Bischöfe, sondern ausschließlich die Laien

die Adressaten bilden[1]). Erst in diesem Abschnitt behandelt der Schreiber sein eigentliches Thema *adversus* aleatores: eine Strafpredigt gegen die Spieler. Diesen Theil hier ganz zum Abdruck zu bringen, geht natürlich nicht. Nur den Einleitungssatz wollen wir hersetzen, weil er für sich allein schon mit der directen Anrede: fideles, sich als Eröffnungssatz einer neuen selbständigen Abhandlung sehr gut charakterisiert. Er lautet: Quam magna et larga pietas Domini, *fideles*, quod in futurum praescius nobis consulat, ne quis frater incautus denuo laqueis diaboli capiatur etc.

Die Schrift de aleatoribus zerfällt also in zwei scharf von einander geschiedene Theile. Capitel 1—5 ist eine Ermahnung an die Bischöfe, sie zeigt den Oberhirten, warum sie den Lastern der Herde entgegentreten sollen; Capitel 5—11 geißelt in gewaltiger Sprache die bei den Laien eingerissene Spielwuth. Ist dem aber so, dann müssen wir auch zwei dieser scharfen Gliederung entsprechende Anreden annehmen. Für den zweiten Theil haben wir die sehr entsprechende Anrede fideles, welche sich später noch zweimal wiederholt; und für den ersten Theil, für die an die Bischöfe gerichtete Ermahnung, ist das an dieser Stelle gänzlich unpassende fideles zu streichen, und an seine Stelle etwa fratres zu setzen. Zur Rechtfertigung dieses radicalen Verfahrens ist es gar nicht nöthig darauf hinzuweisen, daß man wirklich „früher jenes erste fideles im Texte gar nicht las“ (Harnack 44), sondern die Streichung dieses Wortes ist eine Forderung der gesunden Vernunft. Fideles kann nur die Gläubigen im allgemeinen bedeuten; nun aber sind die Gläubigen im allgemeinen nicht diejenigen, an welche die vier ersten Capitel sich wenden, also können diese Capitel auch nicht mit der Anrede fideles beginnen. Eine gute Bestätigung dieser Erklärung liegt in einem Satze des 2. Capitels, in welchem das Wort frater vorkommt, und zwar in der Bedeutung von Mitbruder, d. h. Mitbischof: Hoc veremur et timemus, ne dum in ecclesia securi, quod *nobis sacerdotalis dignitas a Domino tradita est*, negligentiae indulgemus, *juxta quosdam fratres* inertes reperiamur.

[1]) So auch Harnack S. 44: „Von C. 6 an bis zum Schluß kann es überhaupt nicht zweifelhaft sein, daß die Gläubigen ohne Unterschied die Adressaten sind.

Also um den Vorwurf der Nachlässigkeit von Seiten einiger Mitbischöfe zu vermeiden, richtet der Verfasser seine Ermahnung an die Mitbischöfe; dann aber wird er doch gewiß nicht diese Ermahnung an die Bischöfe mit der Anrede fideles eröffnet haben[1]).

Zwei Schreiben mit verschiedenen Adressaten. Wie ist dann aber ihr Zusammenhang zu erklären? Denn daß sie zusammengehören, beweist die ausdrückliche Bezugnahme des ersten Schreibens auf die Bosheit der Spieler, welche den Gegenstand des zweiten Schreibens bildet: perditorum hominum audacia, id est aleatorum.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen und die Antwort auf diese Frage ergibt sich von sich selbst.

Ein römischer Bischof ist der einheitliche Verfasser der ganzen Schrift. Er wendet sich im Bewußtsein seiner centralen und leitenden Stellung zunächst an die Bischöfe der Gesammtkirche. Sie wie er kennen die saeva audacia perditorum hominum id est aleatorum, qui alios ad nequitiam, se in laqueum mortis demergunt. Das Uebel ist so groß geworden, daß er es für angezeigt hält, als oberster Hirte, selbst seine Stimme mahnend zu erheben. Seine Mitbrüder im Episcopat, welche mit ihm sal terrae dicuntur, sollen das Mittel sein, durch welches seine oberhirtliche, päpstliche Stimme den Christen der ganzen Kirche vernehmlich wird, ut ex nobis (Papst und Bischöfe) omnis fraternitas caelesti sapientia saliatur. Zu diesem Zwecke hat er ein Ermahnungsschreiben verfaßt (5—11), welches er den Bischöfen zum Zwecke der Mittheilung an die Gemeinden übersendet, zugleich mit einem Geleitsbriefe an sie selbst, worin die Pflichten der Oberhirten, zu mahnen und zu strafen eingeschärft werden. Mit andern Worten, in der Schrift *de aleatoribus* scheint die erste päpstliche Encyklika uns erhalten zu sein[2]).

---

[1]) Aus diesen Gründen haben wir oben bei Wiedergabe des Textes das fideles des 1. Capitels in Klammern gesetzt. [2]) Harnack schreibt (S. 44): „Nirgendwo ist auch nur angedeutet, daß der Verfasser seine Mahnungen das Spiel zu lassen, an die Geistlichen allein richten will. Um so auffallender ist freilich die Haltung der vier ersten Capitel. In ihnen spricht der Verfasser von der ersten Verpflichtung, die ‚uns den Bischöfen' auferlegt ist, die Sünder zu strafen, und auf Grund zahlreicher Schriftstellen scheint er den Bischöfen einzuschärfen, daß sie ihres Amtes in Strenge walten

Ist das vielleicht etwas ganz und gar Unglaubliches? Keineswegs[1]).

Zunächst liegt es unbestreitbar im Begriff und Recht des römischen Primats, solche Rundschreiben an die Gesammtkirche zu erlassen, und ebenso unbestreitbar ist es, daß dieser Primat uns in der Schrift de aleatoribus entgegentritt. Harnack sucht dies freilich abzuschwächen, indem er seine ganze Monographie mit dem Satze schließt: „Der römische Primat, wie Victor ihn verstanden, tritt wenigstens in unserer Schrift nicht in Ansprüchen hervor, sondern in dem Bewusstsein der höchsten Verantwortlichkeit." Allein das „Bewusstsein der höchsten Ver-

sollen. So scheint dieser Abschnitt in der That nur verständlich zu sein, wenn man sich Bischöfe als die Adressaten denkt. Da aber diese Annahme ausgeschlossen ist" — Harnack hält sie für ausgeschlossen durch das Wort fideles, „was man aber früher im Text nicht las." Ist es aber gerechtfertigt, auf Grund eines einzigen Wortes die Adresse eines Schreibens bestimmen zu wollen, wenn der ganze Inhalt des Schreibens unmissverständlich einen anderen Adressaten erkennen lässt? Auch der rein kritische Standpunkt fordert in diesem Fall, daß man das eine Wort dem Inhalt von fünf ganzen Capiteln gegenüber als Irrung und Fehler des Abschreibers bezeichnet — „und andererseits die Ermahnungen an die Bischöfe so eindringlich sind, daß es unmöglich ist, in ihnen lediglich die Rechtfertigung des eigenen Verfahrens seitens des Verfassers zu sehen, so bleibt nur ein Ausweg, der die eigenthümliche Thatsache befriedigend erklärt: der Verfasser denkt als seine Leser Bischöfe und Laien". Ganz gut. Wie würde man aber mit modernem Ausdruck ein päpstliches Schreiben an Bischöfe und Laien bezeichnen? Eine Encyklika. Harnack ist damit, trotz aller Verschiedenheit der Einzelauffassung, wesentlich zum gleichen Ergebnis gelangt, zu welchem uns der Verlauf der Untersuchung geführt hat. Im gebührt das Verdienst, die erste päpstliche Encyklika ans Licht gezogen zu haben. — Funk (aaO. S. 5) glaubt, daß in dem ganzen Abschnitt (2—4) „nirgends auch nur der Schein einer Anrede an Bischöfe vorhanden ist"; allein dem vorliegenden Wortlaute der genannten Capitel gegenüber wird sich dieses Urtheil doch kaum behaupten können. Nur ein durchaus künstlicher Erklärungsversuch vermag die unmittelbar communicative Schreibweise des Abschnittes umzuprägen. — Ob man die Schrift von Cap. 5 an eine „Homilie" (Funk, Miodonski) oder einen „homiletischen Tractat" (Harnack) nennen will, verschlägt wenig. Auch manche Rundschreiben neuerer Zeit könnten schließlich so bezeichnet werden. Ein eigentlicher Brief, im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes, ist unsere Schrift allerdings nicht, wohl aber paßt auf sie sehr gut der Name „Hirtenbrief".

[1]) Diese klare Bezeugung des Primats über die Gesammtkirche, welche in den Einleitungsworten liegt, gesteht gegen Harnack auch Hilgen-

antwortlichkeit" muſs, wenn es nicht ein leeres, unbegründetes ſein ſoll, doch ſchließlich und letztlich auch den berechtigten Anſpruch enthalten, gegebenen Falls dieſer höchſten Verantwortlichkeit entſprechend mit höchſter Autorität auftreten zu können. Das aber thut unſer Verfaſſer. Uebrigens war auch „der Primat wie Victor ihn verſtanden, ein Primat mit Anſprüchen", mit ſehr klar und kräftig formulierten „Anſprüchen." Hören wir nur Harnack ſelbſt[1]): „Victor wagt es durch ein Edict — man kann es bereits ein peremptoriſches nennen — in Hinſicht auf die kirchliche Feſtordnung die Regel der römiſchen Praxis als allgemeine Kirchenregel zu proclamieren und zu erklären, daß jede Gemeinde aus dem Verbande der einen Kirche als häretiſch ausgeſchloſſen ſei, welche nicht die römiſche Ordnung adoptiere (Euseb. h. e. V 24, 9). Wie hätte Victor ein ſolches Edict wagen können — es überall wirklich durchzuſetzen hatte er nicht die Kraft —, wenn es nicht feſtſtand und anerkannt war, daß in den entſcheidenden Fragen des Glaubens die Bedingungen der κοινὴ ἕνωσις zu beſtimmen, vorzüglich der römiſchen Kirche zukomme? Wie hätte Victor eine ſo unerhörte Forderung an die ſelbſtändigen Gemeinden ſtellen können, wenn er als römiſcher Biſchof nicht im beſondern Sinne als der Wächter der κοινὴ ἕνωσις anerkannt geweſen wäre?"

Ferner beſitzen wir aus der Urkirche einen deutlichen Hinweis darauf, daß es ſchon damals im Bewuſstſein des chriſtlichen

---

feld zu: Omnium Christianorum cura vix singulae, sed universalis ecclesiae episcopo convenit . . Ex his verbis Faber, Bellarminus, alii *bene* cognoverunt, Pontificem Romanum locutum esse; quam sententiam Ellies du Pin frustra impugnavit. *In nobis* est pluralis dignitatis, non communionis. *Apostolatus ducatum contulit* i. e. apostolatus principatum. Genitivum objecti ipsa exempla ab Harnaccio collecta confirmant . . Harnaccius quidem praetulit genitivum appositionis interpretatus: die Führerſchaft, nämlich den Apoſtolat . . quae Funkio valde placuerunt. Hoc vero loco genitivus appositionis etiam vetatur sequentibus: *vicariam domini sedem — originem authentici apostolatus.* Principis igitur apostolorum i. e. Petri successorem cognoscimus. Libell. de aleat. (Freiburg. Mohr, 1889) 27 ss. Sonderbarer Weiſe glaubt dann aber Hilgenfeld als Verfaſſer den Biſchof der römiſchen Novatianer, Aceſius, um das Jahr 325 annehmen zu ſollen. Es wird genügen, dieſe eigenthümliche Anſicht genannt zu haben.

[1]) Lehrbuch der Dogmengeſchichte[2] (Freiburg, Mohr, 1888) I 407 f.

Volkes lag, der römische Bischof habe Pflicht und Recht, den übrigen Kirchen Schreiben zu übersenden. Im „Hirten des Hermas" lesen wir (Vis. II 4, 3): *Γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι . . Πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις, ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται* Fast alle, welche sich mit dem Hirten beschäftigt haben (so gesteht auch Harnack: Hermae pastor [Opp. P. P. apost. Fasc. III] Lipsiae 1877, p. 26), erkennen in dem hier genannten Clemens den Papst Clemens I[1]). Ihm also lag es kraft seines Amtes ob (*ἐκείνῳ ἐπιτέτραπται*), Schreiben, welche für die Gesammtkirche von Bedeutung waren, an die auswärtigen Gemeinden zu senden. Was hier der Visionär aus dem Bewusstsein seiner Zeit heraus über den römischen Bischof schreibt, das sehen wir in dem Tractat de aleatoribus durch einen Inhaber des römischen Stuhles selbst thatsächlich ausgeführt.

Eine Schwierigkeit bleibt noch zu besprechen. Könnte nämlich nicht das ganze Schreiben als Collectiverklärung mehrerer Bischöfe aufgefaßt werden? Daß von Cap. 2—5 der Plural im Sinne von: wir Bischöfe, gebraucht wird, ist sicher. Warum soll also das nos im 1. Capitel als pluralis majestaticus aufgefaßt werden? Solch ein Wechsel in der Bedeutung des nämlichen Wortes ist doch ohne Beweis nicht anzunehmen?

Gewiss nicht; der Beweis für diesen Wechsel ist aber schon oben erbracht durch die Erläuterungen zu den im 1. Capitel vorkommenden Ausdrücken: *ducatus* apostolatus, *vicaria Domini* sedes, *origo authentici* apostolatus. Diese Titel, in Verbindung mit Matth. 16, 18 ff., weisen zwingend auf Rom. Auch ist es ganz undenkbar, daß mehrere Bischöfe schreiben wür-

[1]) Damit soll der „Hirte" durchaus nicht zum Zeitgenossen Clemens' I gemacht werden; der unbekannte Verfasser hat sich vielleicht in die Zeit des Clemens versetzt. — Die Gründe, welche Harnack (aaO. S. 26 ff.) dagegen vorbringt, daß der im „Hirten" genannte Clemens nicht der Clemens Romanus sei, sind in der That, wie Funk sagt (Opp. PP. apost. I 350), argumenta infirma, und er hat, mit verschwindenden Ausnahmen (*Heyne*, Quo tempore H. Pastor scriptus sit, Regimonti 1872, p. 15—20; *Donaldson*, The Apostolical Fathers. London 1874, p. 330), alle Erklärer des Hirten gegen sich, darunter, von katholischen ganz abgesehen, Zahn, Hilgenfeld, Lipsius, Gaab.

den: apostolatum in *superiore nostro* portamus: wir Bischöfe besitzen den Apostolat durch unseren Vorgänger. Der superior im Singular kann sich nur auf einen Nachfolger beziehen, welcher aber kraft seiner Stellung im pluralis majestaticus spricht. Der Wechsel der Bedeutung des nos war für die Adressaten gerade so leicht verständlich, wie er es heute ist, wenn der Papst in einer Encyklika im pluralis majestaticus spricht und dann fortfahren würde: Nos (omnes episcopi) sal terrae dicimur.

Für den zweiten an die Laienchristen ausschließlich gerichteten Theil der Schrift (5—11), ist die Annahme einer Collectiverklärung vollends ausgeschlossen. Hier spricht nämlich der Verfasser im Singular: Quid illud est quaeso vos, fideles; aleatricem manum dico; aleae tabula dico (dreimal rhetorisch wiederholt).

So werden wir nicht nur durch den Inhalt, sondern auch durch die Form der beiden Abschnitte aufs neue zu der Aufstellung geführt, daß zwei von demselben Verfasser an verschiedene Adressaten gerichtete Schreiben im Tractat de aleatoribus zu unterscheiden sind.

Ein römischer Bischof, ein Papst ist also der Verfasser. Aber welcher aus der langen Reihe der Nachfolger Petri?

II.

Die berufensten Beurtheiler sind darüber einig, daß die Schrift de aleatoribus im Vulgärlatein abgefaßt sei; so Hartel, Harnack, Wölfflin, Miodonski. Letzterer hat (S. 18—23), gestützt auf seine Vorgänger, den ausführlichsten Beweis dafür erbracht. Es ist das Latein der Italer wie Harnack (S. 47 und sonst) an zahlreichen Beispielen zeigt; es ist das Latein, welches sich in fünf Briefen (8 21—24) der cyprianischen Briefsammlung wiederfindet. Von diesen sind zwei römischen Ursprungs: ein Brief des römischen Clerus an seine Amtsbrüder in Carthago (ep. 8) und einer des Römers Celerin an Lucian (ep. 21). Diese beiden Briefe, von Römern in der lingua rustica verfaßt, stammen aus dem Jahr 250, während die anderen nach diesem Zeitpunkt geschriebenen römischen Briefe der cyprianischen Sammlung die Sprache der Gebildeten aufweisen. „Es folgt hieraus,

daß — auf die Sprache gesehen — unsere Schrift sehr wohl aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts stammen kann. Ja man darf wohl noch einen Schritt weiter gehen. Gehört die Schrift nach Rom und ist sie aus der Feder eines römischen Bischofs geflossen, so ist ein starkes Präjudiz vorhanden, daß sie nicht später als um das Jahr 250 abgefaßt ist. Die folgenden römischen Bischöfe (Novatian) und Cornelius haben das Latein der Gebildeten geschrieben, wie ihre uns erhaltenen Schriftstücke und Briefe beweisen, später aber hat man schwerlich Männer in Rom zu Bischöfen gemacht, deren Bildung nicht über das Niveau der lingua rustica hinausging" (Harnack S. 49).

Miodonski, welcher gesteht, daß diese Worte der Wahrheit „sehr nahe" kommen, glaubt doch die ganze Wahrheit in ihnen nicht finden zu können, weil „das Lateinische als Kirchensprache in Rom sich erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts einzubürgern beginnt" (S. 34[1]). Diese Behauptung ist aber nicht stichhaltig. Eine Autorität — freilich eine katholische und deshalb für manche nicht maßgebend — äußert sich über diesen Punkt folgendermaßen: „Schon unter Nero war nach Tacitus zu Rom ingens multitudo christianorum (Ann. 15, 44). Waren nun unter den Neubekehrten auch einzelne aus vornehmem Stande, so blieb das Christenthum doch vorerst unter den gewöhnlichen Volksclassen, und diese kannten nur das Lateinische. Die oft ausgesprochene Ansicht, als habe man zu Rom allgemein Griechisch verstanden und gesprochen, ist durchaus irrig. In vornehmen Häusern ward wohl das Griechische in affectirter Weise geredet, und die Kinder erhielten griechische Hofmeister; monumentale Inschriften wurden mitunter, wie bei uns lateinisch, so zu Rom griechisch abgefaßt, und die kirchlichen Obern bedienten sich des Griechischen als Geschäftssprache, wenn sie mit andern Ländern verkehrten. Allein Volkssprache war zu Rom und in Italien nur das Lateinische. In der Sprache des Volkes nun ward zu apostolischen Zeiten außer der Predigt auch die kirchliche Liturgie gehandhabt"[2]). Wenn aber das, dann steht

[1]) Unverständlich ist, wie Miodonski unmittelbar vorher schreiben kann: „Mit Hippolytus . . hat in Rom das Griechische als Kirchensprache aufgehört"; also doch wohl das Lateinische angefangen. Dieser Anfang liegt dann aber doch bedeutend vor der Mitte des dritten Jahrhunderts.
[2]) Kaulen, Einleitung in die h. Schrift[2] (Freibg 1884) § 145 S. 112.

nichts der Annahme im Wege, daß Ansprachen und Sendschreiben kirchlicher Obern, für italische und afrikanische Gemeinden, schon lange vor 250 lateinisch abgefaßt wurden.

Das Latein unsers Schriftstückes und zwar gerade das Vulgärlatein spricht also entschieden für die allerälteste Zeit der römischen Kirche. Funk stellt die Frage: „Ist von dem Bischof der Reichshauptstadt nicht mit allem Grund zu vermuthen, er werde eher der Sprache der höheren Classen als des Pöbels sich bedient haben" (S. 14)? Zwischen der Sprache des Volkes und der des „Pöbels" ist, so erwiedern wir, doch noch ein Unterschied. Ferner bleibt Thatsache, daß im Jahre 250 der Klerus der Reichshauptstadt in einem officiellen Schreiben an die Kirche von Carthago sich, wie Funk es nennt, dieser „Sprache des Pöbels" bedient hat. Warum sollte also nicht um dieselbe Zeit oder auch noch früher der Bischof der Reichshauptstadt, welcher doch aus dem Klerus hervorgieng, in der gleichen Weise geschrieben haben?

Einen hervorragenden Platz in der Beweiskette für das hohe Alter des Tractates nehmen bei Harnack „die Citate aus den h. Schriften ein" (S. 54—81; 91—92).

Im ganzen werden 35 Stellen, welche sich als Citate aus hl. Schriften charakterisieren, in unserem Tractat angeführt. Es sind aus dem Alten Testamente 5, aus den Evangelien 7, aus den paulinischen Briefen 11 (13?), aus dem ersten Briefe des h. Johannes 1, aus der Apokalypse 3. Acht (6?) Stellen finden sich also, welche nicht aus dem Umfang des kirchlichen Kanons stammen. Zwei derselben sind besonders hervorzuheben. Der „Hirte", eingeleitet mit: dicit enim scriptura divina (Cap. 2), und die Didache, welche als gleichwertig mit einer Citatengruppe aus den paulinischen Briefen angeführt wird.

Was zunächst den „Hirten" angeht, so ist es bekannt, in welchem Ansehen derselbe gerade zu Ausgang des zweiten und zu Beginn des dritten Jahrhunderts stand. Irenäus bezeichnet ihn als „h. Schrift", γραφή[1]); ähnlich Origenes[2]), Clemens von Alexandrien[3]) und Tertullian[4]). Starke Verwertung des „Hirten" ist unzweifelhaft ein gutes Zeichen höchsten Alterthums für eine

---

[1]) Adv. haer. IV 30. [2]) In Joann. hom. I 18; de princip. IV 11; in Matth. XIV 21; in ep. ad Rom. X 31. [3]) Strom. I 29, 181; II 1, 3; VI 15, 131. [4]) De orat. 16.

Schrift. Diese Verwertung läßt sich aber ausgiebig im Tractat de aleatoribus nachweisen. Harnack hat dafür eilf, theils größere, theils kleinere Stellen namhaft gemacht, und man wird nicht leugnen können, daß in diesen sich die Gedanken und selbst die Worte des „Hirten" wiederfinden.

Doch bedeutsamer für die Altersbestimmung erscheint die Citation der Didache als „Schrift". „Das ist beispiellos im Gebiete der lateinischen Kirche; dagegen gibt es eine einzige Parallele im Gebiete der griechischen: Klemens Alexandrinus hat die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων als ἡ γραφὴ bezeichnet (Strom. I 20, 100). Origenes bereits nicht mehr; er kennt die Schrift, aber sie ist ihm keine hl. Instanz. Eusebius hat sie unter die νόθα gestellt (h. e. III 25, 4). Also nur am Ende des zweiten Jahrhunderts und im Anfang des dritten ist „die Lehre der Apostel" als ἡ γραφὴ bezeugt. Diese Beobachtung führt also auch darauf, die Abfassung der Schrift de aleatoribus in die Jahre — 200 anzusetzen" (Harnack S. 64).

Auch Funk (S. 15) gesteht: „Die Stellung der Homilie zu den hl. Schriften hat in der That ein alterthümliches Gepräge und die Schrift (de aleat.) ist auf Grund dieser Eigenthümlichkeit in der Zeit eher hinauf als hinab zu rücken." Freilich will er die Harnack'schen Ausführungen als beweiskräftig nicht gelten lassen, ist jedoch, wie uns scheinen will, in ihrer Widerlegung nicht glücklich.

Harnack erkennt nämlich das „alterthümliche Gepräge" inbezug auf die Schriftbenutzung unsers Tractats vorzugsweise darin, daſs der Verfasser nicht unterscheide zwischen A. und N. T., sondern zwischen scripturae divinae, evangelia und apostoli. Darauf entgegnet Funk, auch bei Cyprian finde sich die Unterscheidung der Testamente nicht; der Ausdruck scriptura divina komme nur einmal (Cap. 2) vor, und dieser eine Fall genüge nicht, um das Wort zu einer bestimmten Kategorie von Schriften zu stempeln. Endlich würden unter dem ganz gleichwertigen Ausdruck scripturae *sanctae* in Cap. 3 Stellen aus paulinischen Briefen angeführt. Damit falle aber die aufgestellte Unterscheidung Harnacks.

Allein das Fehlen der Testamente-Scheidung bei Cyprian beweist gewiſs nichts gegen den vorcyprianischen Ursprung unsers Tractats. Im Gegentheil: sind sonstige Merkmale des höhern

Alters vorhanden, und solche sind an und für sich schon durch Vulgärlatein gegeben, so ist der Mangel der erwähnten Unterscheidung auch in unserer Schrift nur eine Bestätigung ihres hohen Alters. Daß der Ausdruck scriptura divina nur einmal vorkomme, ist kaum richtig. Es heißt im Cap. 2: *Dicit enim scriptura divina:* vae erit pastoribus . . *et alia scriptura dicit:* rectorem te petierunt . . *et iterum:* existimate sacerdotem esse cultorem. Hier ist aber doch höchst wahrscheinlich das et alia scriptura dicit und et iterum dem Sinne nach (und darauf kommt es an) gleich dem vorangehenden scriptura divina. Ohne Zweifel ist es aber ein Irrthum, daß in Cap. 3 durch das scripturae sanctae paulinische Stellen angeführt werden. Dieser Ausdruck steht dort ganz allgemein, ohne ersichtliche Beziehung zu einer bestimmten Classe von hl. Schriften: Quanto autem episcopo bene agente et salubriter admonente sine tribulatione corporis condigna sunt martyria, tanto et episcopo neglegente *et nulla de scripturis sanctis documenta promente* cumulentur tormenta. Daß diesem selbständigen Satze Stellen aus den Briefen des Apostels vorangehen und nachfolgen, bewirkt nicht, daß diese Stellen durch das scripturae sanctae „angeführt" erscheinen.

Wie Sprache und Schriftbenützung, so begünstigt auch Zweck und Vorwurf des Tractates die Annahme hohen Alters. Verurtheilung der Spielleidenschaft ist sein Inhalt.

Aus Galen (16, 30) wissen wir, daß unter den Kaisern der ersten Periode leidenschaftlich gespielt wurde. Auch in die Christengemeinden der ältesten Zeit drang dies Verderben. Der Syrer Apollonius macht das *τάβλαις καὶ κύβοις παίζειν* einigen montanistischen Führern zum schweren Vorwurf[1]); ebenso tadeln Clemens von Alexandrien[2]) und Tertullian[3]) scharf die Unsitte des Würfelspiels. Kirchliche Strafbestimmungen gegen das Glücksspiel werden aber von keinem der Genannten geltend gemacht. Erst im Concil von Elvira (um 300) begegnen wir der ersten kirchlichen Censur inbezug hierauf. Der 79. Kanon dieser Synode lautet: Si quis fidelis aleam, id est tabulam, luserit nummis, placuit eum abstineri; et si emendatus cessa-

[1]) Euseb. h. e. V 18, 11. [2]) Paedag. III 11, 75. [3]) De carne Christi 7.

verit, post annum poterit communioni reconciliari[1]). Aehnlich die apostolischen Kanones 42 und 43: *Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κύβοις σχολάζων καὶ μέθαις ἢ πανσάσθω ἢ καθαιρείσθω. Ὑποδιάκονος ἢ ψάλτης ἢ ἀναγνώστης τὰ ὅμοια ποιῶν ἢ πανσάσθω ἢ ἀφοριζέσθω, ὡσαύτως καὶ οἱ λαϊκοί.* Man sieht, die Strafen sind verhältnismäßig gering. Dadurch scheint ausgeschlossen, daß das Spielen damals noch als Theilnahme am Götzendienste betrachtet wurde. Götzendienerische Vergehen wurden zB. vom Concil von Elvira viel schärfer geahndet (can. 40 55 57).

Ganz anders denkt unser Verfasser vom Würfelspiel (c. 8): Aleae tabula qui ludet, prius auctori ejus sacrificare debet, quod Christianis non licet dicente Domino: sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli . . Christianus quicumque es et aleae tabula ludes, licet non sacrifices, legi hujus facinoris particeps es . . Christianus quicumque es et alea ludes, hoc primo in loco scire debes, quia non es christianus sed ethnicum tibi nomen est. Hier wird also das Spielen ausdrücklich als götzendienerisch bezeichnet, verbunden mit götzendienerischen Gebräuchen. Später als das Jahr 300 kann demnach der Tractat nicht wohl angesetzt werden. Daß ein römischer Bischof noch nach der Synode von Elvira in dieser Weise das Glücksspiel gebrandmarkt haben sollte, ist nicht anzunehmen. Stoff und Behandlung des Stoffes führen uns vielmehr in die frühen Zeiten der lateinischen Gemeinden, als der Einfluss des noch starken Heidenthums die Christen überall umgab und sich ihnen aufzudrängen suchte. Jedenfalls stimmt die kräftige Warnung vor den götzendienerischen Spielen gut mit dem Zeitpunkt überein, welcher sich aus dem Sprachcharakter als äußerste diesseitige Grenze für die Abfassung der Schrift zu ergeben schien: vor 250.

Hier tritt uns aber eine, ja die Hauptschwierigkeit entgegen: der Verfasser zeigt sich abhängig von Cyprian!

„Wir sind in der glücklichen Lage, so schreibt Miodonski (S. 26), das von Prof. Wölfflin auf Grund historischer Betrachtung des Wortschatzes und der Wortformen gefällte Urtheil, . . daß sich manche Worte, die ihm mit Cyprian gemeinsam sind,

[1]) Hefele, CG. I² 191.

durch die Annahme erklären, daß er dessen Schriften gekannt habe, mit neuen Gründen zu stützen und nachzuweisen, Cyprian sei derjenige, der im Tractat adversus aleatores am meisten nachgeahmt ist. Diese Beziehungen werden durch folgende Parallelen außer Zweifel gestellt.

	Adversus aleatores	Cyprian
1.	C. 8, 5 hoc primo in loco scire debes quia etc.	ad Demetr. 3 illud primo in loco scire debes sensuisse jam saeculum
2.	„ 3, 3 episcopo neglegente et nulla de scripturis sanctis documenta promente	„ „ 3 nobis tacentibus et nulla de scripturis sanctis praedicationibusque divinis documenta promentibus
3.	„ 6, 10 duplicem ac geminum crimen admittunt	de opere 19 bis delinquis et geminum ac duplex crimen admittis
4.	„ 7, 1 unde haec sacrilega meditatio	„ „ 12 unde impia et sacrilega ista meditatio
5.	„ 6, 8 sine ulla fori calumnia	„ „ 19 calumnia aliqua forensis
6.	„ 5, 4 venenum portans letalem serpentis	de unit. 9 venenum letale serpentum
7.	„ 5, 1 ne quis frater incautus denuo laqueis diaboli capiatur	„ „ 2 ne denuo incauti in mortis laqueum revolvamur
8.	„ 11, 1 divitias tuas Christo vincenti committe	„ „ 2 vestigiis Christi vincentis insistere
9.	„ 5, 6 quod (studium) est diaboli malum	de bono patient. 19 inpatientia malum diaboli est
10.	„ 3, 2 spiritum sanctum cordis excepimus hospitio	ad Don. 4 qui in mentes nostras .. Dominus influxit, in animi oblectantis hospitio teneatur de bono pat. 12 unusquisque hospitio mundi hujus excipitur
11.	„ 8, 4 Dominus occurrit et dicit	de laps. 15 quando occurrat scriptura divina et clamet et dicat
12.	„ 6, 6, nequam manus in perniciem sui armata	„ „ 24 in perniciem suam rabies oris armata est

13. C. 6, 2 ubi dementis furia et mens insana	de laps. 26 ad insaniam mentis excordes dementiae furore quatiuntur
14. „ 5, 2 hostis ille antiquus circuit pulsans Dei servos non uno genere temptans	de zelo 2 circuit ille nos singulos et tamquam hostis clausos obsidens muros explorat et temptat
15. „ 3, 3 episcopo salubriter admonente	de zelo 14 apostolo salubriter praemonente; ähnlich de opere 12; de dom. or. 22.
16. „ 10, 3 apostolus Paulus ponit et dicit	ep. 63, 10 Paulus in epistula sua ponit dicens; und sonst die gleiche Formel häufig.

Soweit Miodonski.

Diese, wie es scheint, auffallende Zusammenstellung und Uebereinstimmung bildet die Stärke der Miodonski'schen Schrift, aber auch ihre Schwäche nach dem alten Grundsatz: qui nimium probat, nihil probat.

Zunächst sind 6 7 8 10 14 als „Parallelstellen" einfach zu streichen. Denn sie enthalten biblische Gedanken und Ausdrücke; will man also hier von „Parallelstellen" sprechen, so ist sowohl de aleat. als auch Cyprian mit der hl. Schrift in Parallele zu stellen; beide haben die Bibel als Quelle benutzt.[1]) Von den übrigen sind 1 3 4 9 12 13 15 gänzlich farblos und derartig ohne besonderes Gepräge, daß man auch bei vielen andern Schriftstellern für solche Ausdrücke „Parallelstellen" finden würde. Wenn Redewendungen wie hoc primo in loco scire debes, duplex ac geminum crimen, sacrilega meditatio, mens insana, manus in perniciem sui armata, weil sie bei Cyprian und in unserer Schrift vorkommen, als Beweise der Abhängigkeit letzterer Schrift von ersterem gelten, so ist kein Absehen, wo man mit solchen Beweisen aufhören will. Dann kann man auch be-

[1]) Zu 6 vgl. Ps. 139, 4: Acuerunt linguas suas sicut *serpentis, venenum* aspidum sub labiis eorum; Deut. 32, 33: *venenum* aspidum *insanabile;* ähnlich Ps. 13, 3; Röm. 3, 13; zu 7; 2 Tim. 2, 26: et resipiscant a *diaboli laqueis;* 1 Tim. 3, 7: ut non incidat in *laqueum diaboli;* ibid. 6, 9: incidunt in *laqueum diaboli;* zu 8: Apoc. 6, 2: et exivit eques (i. e. *Christus*) *vincens;* zu 10: 1 Tim. 5, 10: *hospitio recipere;* zu 14: 1 Pet. 5, 8: *diabolus* tamquam leo rugiens *circuit.*

haupten, durch den Satz (12): in perniciem suam *rabies* oris *armata est*, zeige Cyprian seine Abhängigkeit von Horaz (ars poet. 79): Archilochum *rabies* . . *armavit*. Es bleiben noch 2 5 11 16. In 2 soll die Parallele offenbar in den Worten documenta promere liegen, denn die scripturae sanctae, oder gar der Ablativus absolutus werden doch wohl schwerlich gemeint sein. *Documenta* promere deckt sich aber mit *argumenta* promere, und letzteres ist, wie jedes Lexikon zeigt, ein gewöhnlicher Ausdruck. Calumnia in 5 ist stehender juristischer Terminus für „Chikane", seine Verbindung mit fori und forensis ergibt sich also aus der Natur der Sache. Als wirkliche Aehnlichkeit mit halbwegs specifisch Cyprianischen Redeformen bleiben nur die beiden Anführungsformeln (11 16): occurrit et dicit, ponit et dicit; damit wird aber niemand die behauptete Abhängigkeit als bewiesen erachten, um so weniger, als ponit in diesem Sinn sich auch anderwärts findet[1]).

Geflissentlich hat Miodonski die „Parallelen" zwischen Cyprian und De aleat. aufgesucht; die oben aufgezählten hat er gefunden, und damit den Beweis geliefert, daß sich auf diese Weise keine Abhängigkeit zeigen läßt. Abhängigkeit eines Schriftstellers von einem andern tritt nicht in farblosen Redewendungen hervor, sondern macht sich im ganzen Gedankengang und in charakteristischen Ausdrücken geltend; beides aber fehlt in De aleat.[2]).

Oben stellten wir die Frage nach dem Namen des päpstlichen Verfassers. Für unsern Zweck ist ihre genaue Beantwortung von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung. Das Wichtigste, Werthvollste an der ganzen Schrift hat sich mit Sicherheit ergeben: Ein römischer Bischof der ältesten Zeit spricht in klaren Sätzen seinen Primat über die ganze Kirche aus und begründet seinen Anspruch, der ganzen Kirche vorzustehn, mit den Worten Christi: Du bist Petrus

[1]) Sent. episc. 81, in *Cypr.* Opp. ed. Hartel I 459; *Novatiani* de Trin. c. 25. [2]) Sehr deutlich tritt die Unabhängigkeit von Cyprian im ersten Satze hervor. Wenn Cyprian von der römischen Kirche spricht, so nennt er sie: cathedra Petri. ecclesia principalis, ecclesia catholica, unitas sacerdotalis, matrix et radix unitatis, alles sehr charakteristische und zur Nachbenützung auffordernde Ausdrücke. Unser Verfasser drückt sich über Rom auch charakteristisch aus, aber in vollständig neuen, selbständigen Wendungen: apostolatus ducatus, authenticus apostolatus, vicaria Domini sedes.

und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen (Matth. 16, 18).

Immerhin bleibt die Frage nach dem Verfasser in sich „eine literarhistorische Frage ersten Ranges“ [1]).

Bleiben wir bei 250 als äußerster diesseitiger Grenze für die Abfassungszeit stehen, so begegnen uns bis zum Jahre 200 aufsteigend folgende Inhaber des römischen Stuhles: Fabianus, Anterus, Pontianus, Urbanus, Calixt, Zephyrin, Victor.

Anterus, Calixt und Zephyrin kommen kaum in Betracht. Ersterer wegen seiner außerordentlich kurzen Regierungszeit (wenige Wochen), letztere wegen ihrer griechischen Herkunft. Von den übrigen drei: Fabianus, Pontianus und Urbanus ist es ja möglich, daß sie die Schrift abgefasst haben, aber die sehr spärlichen Nachrichten über ihr Leben bieten nirgends einen positiven Anhaltspunkt für diese Annahme. Anders verhält es sich bei dem letzten der Aufgezählten, bei Victor (190—200).

Die Geschichte kennt aus dem Osterstreit oberhirtliche Erlasse von ihm, eigentliche Rundschreiben, welche die Auffassung seiner Stellung als Primas, als desjenigen, auf welchen der Herr seine Kirche gebaut hat, klar hervortreten lassen. Als Heimat Victors bezeichnet der Liber pontificalis Afrika, jene Provinz also, in welcher der Vulgärdialekt, der in der Schrift de aleat. sich findet, ebenso heimisch war, wie in Rom. Miodonski, der, wie wir oben sahen, Papst Melchiades als möglichen Verfasser nennt, führt dafür an, daß derselbe gleichfalls natione Afer war (S. 39). Allein, wenn die Herkunft des päpstlichen Verfassers für die Frage

[1]) Abgesehen vom Primat finden sich im Tractat de aleat. auch noch wichtige Zeugnisse für andere Dogmen der katholischen Kirche. So für das eucharistische Opfer: sacrificium Christi (c. 4), sacrificium dominicum (c. 5); für das eucharistische Mahl: mensa dominica (c. 11). Ganz besonders aber sei hingewiesen auf das Zeugnis für die kirchliche Gewalt der Sündenvergebung mit Berufung auf Joh. 20, 23, und für das der Vergebung nothwendig vorausgehende Bekenntnis der Sünden, also das Zeugnis — wohl das älteste — für die katholische Lehre vom Richterstuhl der Buße. Die wichtigen Worte lauten (c. 1): Et quoniam in nobis divina . . pietas apostolatus ducatum contulit . . accepta simul potestate solvendi ac ligandi *et cum ratione peccata dimittendi* . . admonemur etc. Das cum ratione kann in dieser Verbindung nur den Sinn haben: nach vorhergegangener Prüfung. Auch Miodonski (S. 61) übersetzt: „mit Ueberlegung die Sünden zu vergeben.“

nach seinem Namen überhaupt ins Gewicht fällt, so hat der Afrikaner Victor weit mehr Wahrscheinlichkeit für sich als der Afrikaner Melchiades. Victor lebte ein volles Jahrhundert vor Melchiades (310—314), also zu einer Zeit, welche der Entstehung der im Vulgärlatein geschriebenen Itala sehr nahe lag. Ließ die römische Kirche damals ihre officielle Bibelübersetzung in der lingua rustica herstellen, so liegt die Annahme nahe, daß ein päpstliches Rundschreiben in der gleichen Sprachform auch jenen Papst zum Verfasser hat, welcher sowohl jenem officiellen Gebrauch des Vulgärdialekts zeitlich sehr nahe steht, als auch durch seine Abstammung auf den Gebrauch dieses Dialekts von vorneherein angewiesen war: Victor natione Afer[1]).

Eine sehr bemerkenswerte Bestätigung dieser Annahme ergibt sich daraus, daß thatsächlich, soweit uns wenigstens die officiellen Kundgebungen der römischen Kirche erhalten sind, für diese Kundgebungen in der Mitte des dritten Jahrhunderts eine deutliche Sprachscheide sich nachweisen läßt. Diese Scheide liegt zwischen den Jahren 250 und 253. Aus dem Jahre 250 besitzen wir den oben besprochenen Brief des römischen Klerus an die Kirche von Carthago. Er ist noch abgefaßt im Vulgärlatein; wenige Jahre später (zwischen 251 und 253) schreibt Papst Cornelius in seinen Briefen an Cyprian[2]) das correcte Latein der Gebildeten, und später begegnen uns im alten Vulgärdialekt abgefaßte Schriftstücke der römischen Kirche nicht mehr.

Bis zum Gegenbeweis sind wir also berechtigt, einen im Vulgärlatein abgefaßten Brief eines römischen Bischofs nicht nur in die Zeit jenseits der angegebenen Sprachscheide zu verlegen, sondern ihn auch demjenigen Papst zuzuschreiben, welcher allein aus jener Zeit als Schriftsteller und Briefschreiber in lateinischer Sprache uns bekannt ist: abermals Victor natione Afer.

Das führt uns auf das dritte Anzeichen, welches für Victor als Verfasser spricht.

---

[1]) Auch wenn man Afrika, nicht Rom, als Entstehungsort der Itala bezeichnen will, bleibt bestehen, daß zu Ausgang des zweiten Jahrhunderts die Itala im officiellen Gebrauch der römischen Kirche war, wie die Schriften Tertullians und die zu jener Zeit entstandene Uebersetzung des großen Werkes des hl. Irenäus (Adversus haereses) beweisen. [2]) Ep. 49 50 ed. Hartel I 608—614.

Hieronymus berichtet über Victor (de vir. ill. 34): *Victor*, tertius decimus Romae urbis episcopus, super quaestione paschae *et alia quaedam scribens opuscula* rexit ecclesiam sub Severo principe annis decem . . Tertullianus presbyter nunc demum *primus post Victorem* et Apollonium *Latinorum ponitur;* ferner in der Chronik (zum ersten Jahr des Kaisers Pertinax): Romae episcopatum suscipit tertius decimus *Victor* ann. X, *cujus mediocria de religione extant volumina.*

Aus diesen Nachrichten ergibt sich folgendes: 1. Victor hat außer den Erlassen während des Osterstreites auch noch anderes geschrieben: opuscula. 2. Mit diesem Ausdruck opusculum kann sehr gut ein Rundschreiben bezeichnet werden; denn Hieronymus selbst nennt wenige Zeilen tiefer (c. 45) die epistola synodica des Polykrates an Victor ein opusculum. 3. Victor wird von Hieronymus unter die frühesten lateinisch schreibenden Schriftsteller gerechnet: Tertullianus . . primus *post Victorem* et Apollonium *Latinorum* ponitur. Ja, aus diesen Worten geht hervor, daß für Hieronymus Victor geradezu der erste lateinische Schriftsteller ist. Einen andern Sinn kann dieser Satz gar nicht haben.

Vergleichen wir nun diese biographischen und literarhistorischen Notizen mit Ursprung, Form und Inhalt der Schrift de aleatoribus, so wird niemand leugnen können, daß sie vortrefflich zu dieser Schrift passen. Sie ist ein lateinisches Rundschreiben (opusculum) religiösen Inhaltes (de religione), von geringem Umfang (mediocre volumen[1]); ihr Stoff und ihre Sprache be-

[1]) Zu mediocria volumina schreibt Harnack: „Dieser Ausdruck ist unter allen Umständen geringschätzig; er kann nicht etwa = parva gesetzt werden, sondern bezeichnet entweder den schlechten Stil der Schriften (mediocris sermonis status sagt Cicero), oder den unbedeutenden Inhalt, oder beides. Stünde der Ausdruck in der Schrift de vir. ill., so könnte man nicht zweifeln, daß der Stil gemeint sei (Gegentheil: sermonis puritas und elegantia); aber auch an unserer Stelle ist höchst wahrscheinlich der Stil charakterisiert; denn in der Chronik, die für die Gebildeten geschrieben ist, hat Hieronymus schwerlich eine abschätzige Bemerkung über den Inhalt von Schriften, die er citiert, machen wollen. Er wollte vielmehr den vulgären Dialekt, in welchem jene volumina geschrieben seien, charakterisieren" (S. 122). Das Bestreben, einen neuen Beweis für die Autorschaft Victors zu erbringen, hat Harnack hier zu weit geführt. Daß me-

kunden eine sehr frühe Abfassungszeit, ihr Verfasser ist ein römischer Bischof (Victor tertius decimus Romae urbis episcopus).

---

diocre nicht = parvum gesetzt werden kann, ist jedenfalls unrichtig; ja an unserer Stelle muß es auf den Umfang der Schrift bezogen werden. In seinem Schriftstellerverzeichnis hatte Hieronymus die Schriften Victors als kleine Schriften, opuscula, bezeichnet; in der Chronik gebraucht er für die Werke Victors ein Wort, welches an und für sich auf deren bedeutenden Umfang schließen ließe, volumina; weil sie aber in der That klein an Umfang waren, so setzt er das mediocria hinzu.

Die künstlerischen Elemente

in der

Welt- und Lebens-Anschauung

des Gregor von Nyssa.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Fakultät

an der

Universität Jena

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

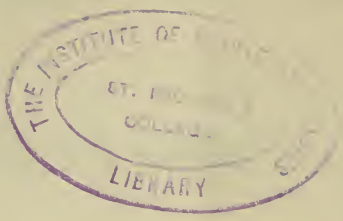
Armin Reiche

aus Braunschweig.

JENA.

Druck von Ant. Kämpfe

1897.



Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Geh. Hofrat Professor Dr. Eucken.

Jena, 22. Juli 1896.

Prof. Dr. **Linck**,
d. Z. Dekan der phil. Fakultät.

Meinen lieben Eltern

zugeeignet.

§ 1.

Einleitung.

Als das Christentum in die griechische Welt eintrat, drängte es zu einer Ausgleichung und Verschmelzung beider; denn jede Zeit — wenigstens nicht ihre schlechtesten Vertreter — zeigt das Bestreben, die religiösen Anschauungen mit dem jeweiligen geistigen Lebensstande in Einklang zu bringen; auch wurde die neue Religion infolge des universalistischen Charakters, den sie unbedingt für sich in Anspruch nahm, zu einer Auseinandersetzung mit dem damals die gebildete Welt beherrschenden Griechentum gleichsam gezwungen.

Die mannigfachen Wandlungen, welche das Christentum unter den gewaltigen griechischen Einflüssen durchgemacht hat, sind in den letzten Jahrzehnten vielfach Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung gewesen. Es genügt, auf die Arbeiten, die sich an den Namen Harnack knüpfen, hinzuweisen, um die ungeheure Bedeutung, die die griechischen Ideen und Institutionen für die christliche Kirche gehabt haben und teilweise noch haben, zu ermessen. Jedoch wurde bei allen diesen Untersuchungen vornehmlich das Problem verfolgt, wie sich griechische metaphysische Spekulationen und religiöse Gebräuche allmählich in Lehre uud Gemeinschaft des Evangeliums eingebürgert haben. Uns will es scheinen, als ob damit die Einwirkungen, die grie-

chisches Wesen und griechische Art auf das Christentum ausgeübt haben, nicht völlig erschöpft sind. Vielmehr glauben wir, dass noch eine andere, dem Griechentum eigentümliche Grundanschauung, die auch für das Christentum einen grossen Wert erlangt hat, bislang nicht genügend beachtet ist.

Neben jener hervorragenden Anlage für das Spekulative ist für die Griechen nichts charakteristischer als ihr Zug zum Künstlerischen, ihr hoher Sinn für das Schöne. Die ungeheure Macht und die grosse Bedeutung der Idee der Schönheit tritt uns überall im Griechentume entgegen. Die Liebe zum Schönen, welche bereits die ältesten litterarischen Denkmäler bezeugen, erscheint in mächtiger Ausprägung auch bei den Philosophen. Schon Pythagoras soll die Welt κόσμος genannt haben. Die allergrösste Befruchtung aber haben die Systeme des Plato und Aristoteles, welche die Höhe des griechischen Schaffens bilden, von solcher künstlerischen Grundanschauung erfahren; ihre Welt- und Lebensauffassung wird durchaus von dem Begriff des Schönen beherrscht; beide Denker stehen gerade hier im engsten Zusammenhange mit ihrem Volke. Selbst ein Philosoph wie Plotin ist noch zu sehr Grieche, als dass er jenen charakteristischen Zug — den Sinn für das Schöne — vermissen liesse[1]).

Ganz anders gestaltete sich in dieser Richtung die Philosophie auf römischem Boden. Dem nüchternen Römer mit seinem Sinn für das Praktische, Brauchbare im Leben und in der Politik fehlt jener hohe, dem Griechenvolke eigene künstlerische Zug. Erinnern wir uns weiter daran, dass die Philosophie erst nach Rom kam, da die Griechen der tiefen spekulativen Betrachtung der Welt und des Alls müde waren und sich mehr dem Subjekt zuwandten, kurz da die

---

1) cf. Eucken, Lebensanschauungen [2], p. 124: „Auch hier [bei Plotin] behauptet sich die künstlerische Grundanschauung des Griechentums und die weltbeherrschende Macht der Schönheit."

Philosophie fast in die Ethik aufging, so finden wir es begreiflich, dass die praktische Betrachtung hier ganz die künstlerische zurückdrängt. So ist auch die ästhetische Färbung der Moral, der wir bei den Griechen begegnen, auf römischem Boden verloren gegangen; die griechische *καλοκἀγαθία* muss der römischen gravitas weichen und das *καλόν* dem honestum Platz machen.

Hiernach erscheint es nicht wunderbar, dass auch die christlichen Kirchenväter sich in diese beiden Richtungen spalten, je nach dem Boden, welchem sie entstammen. Während die lateinischen Väter bis auf Augustin in den Gedankengängen, die dem römischen Geiste entsprachen, wandelten, sofern bei ihnen sowohl das Interesse für die künstlerische Gestaltung der Wirklichkeit, wie der ästhetische Charakter der Moral fehlt, behaupten jene dem Griechentum eigenen Anschauungen auch bei den griechischen Kirchenvätern noch immer ihre Macht.

Auf den folgenden Blättern gedenken wir uns mit einem der griechischen Väter, bei dem diese Einflüsse sehr deutlich hervortreten, zu beschäftigen: mit Gregor von Nyssa. Seine Verdienste liegen nicht nur auf dem Felde der reinen Spekulation, sondern er besitzt auch einen für alles Gute und Schöne höchst empfänglichen Sinn. In der Verbindung dieser Momente liegt das Eigentümliche Gregors gegenüber allen anderen Kirchenvätern [1]).

Doch wollen wir jetzt unsere eigentliche Aufgabe ins Auge fassen und zu zeigen versuchen, wie auch auf die

---

1) cf. Eucken, Lebensanschauungen p. 211, wo hervorgehoben wird, dass Gregor durch jene „Versenkung in die Unendlichkeit des Gemüts unter Wechselwirkung griechischer und christlicher Art" einen charakteristischen Lebenstypus entwickelt. — Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Philosophie [7] II, p. 96: „Ohne Zweifel überragt Augustin den Gregor an Genialität; nichts destoweniger behauptet auch die origenistisch-gregorische Lehrweise gegenüber der augustinischen von seiten des Gedankens und der Gesinnung ihre eigentümlichen, dem lateinischen Kirchenvater unerreicht gebliebenen Vorzüge."

Welt- und Lebensanschauung unseres Gregor die künstlerischen Anschauungen der Griechen, vornehmlich eines Plato, Aristoteles und Plotin, in massgebender Weise eingewirkt haben [1]).

1) Den Citaten, die meistens, da Gregors Schriften nicht leicht zu haben, ganz abgedruckt sind, liegt die Morellsche Ausgabe vom Jahre 1638 zu Grunde.

§ 2.

Allgemeine Erörterungen über das Schöne.

In seinen Bestimmungen über das Schöne schliesst sich Gregor von Nyssa grösstenteils den Ausführungen Platos an. Das Fundament für die platonische Philosophie bildet die scharfe Unterscheidung von Ideen- und Erscheinungswelt; hier knüpft auch unser Philosoph an. Der gewöhnliche Durchschnittsmensch, meint er, bleibt dabei stehen, die Dinge in ihrer rein äusserlichen Erscheinung zu betrachten; wer aber denkend an die Betrachtung der Wirklichkeit geht, der richtet nicht nur auf das Sinnliche sein Augenmerk, sondern sucht das, was dahinter liegt, das Wesen der Dinge zu erforschen. Auch bei der Untersuchung über das Schöne kommt es darauf an *„τὸ διατεμόντας τῷ λόγῳ καὶ χωρίσαντας τὴν ὕλην ἀπὸ τοῦ ἐπιθεωρουμένου κάλλους αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς τοῦ καλοῦ τὴν φύσιν κατανοῆσαι*[1]). Auch unser Philosoph sieht also das Wesen des Schönen nicht in der äusseren sinnlichen Erscheinung, sondern in dem Allgemeinen, dem Begriff. Die Materie (*ὕλη*), welche an sich eine formlose chaotische Masse ist[2]), gilt ihm nur als *ἡ ὑποβεβλημένη τῇ τοῦ καλοῦ ἰδέᾳ*[3]). Trägt bei Plato die Erscheinungswelt ihre

1) Tom. III, p. 144 A.

2) Tom. I, p. 72 A: *ἄμορφόν γάρ τι καθ' ἑαυτὴν ἡ ὕλη καὶ ἀκατάσκευον.*

3) Tom. III, p. 143 D.

ganze Existenz von der in sie hereinscheinenden Ideenwelt zum Leben und werden die Sinnendinge nur durch das *μετέχειν* an der Idee das, was sie sind, so ist nach Gregor gleichfalls die *μετουσία* an der Idee des Schönen, dem *νοητὸν κάλλος*, dasjenige, was die *ὕλη* zu einer *καλὰ* macht[1]). Allein die Idee ist nicht durch Teilnahme am Schönen zum Schönen gelangt, sie ist vielmehr die Natur des Schönen selbst[2]). Doch diese zu erkennen, hält der Nyssener wegen des Unverstandes, in dem die meisten Menschen dahinleben, für sehr schwierig[3]).

Wie schon Plato eine zweifache Quelle der Erkenntnis, die *αἴσθησις* und *νόησις*, unterscheidet, so steht auch bei Gregor überall dem Erfassen des Bleibenden, Unveränderlichen, Wahren ein Betrachten des Wechselnden, Vergänglichen gegenüber. Die Sinne führen uns nur das Veränderliche und somit das Nichtige vor — daher spricht unser Kirchenvater von *ἀπάται αἰσθήσεων*, während er diejenige Anschauung, vermittelst deren wir zur Erkenntnis des Unveränderlichen gelangen, *ἡ νοητὴ θεωρία* zu nennen pflegt. Wahres Sein kommt aber nur dem Unwandelbaren (*τὸ ἄτρεπτον*, *τὸ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον*) zu, im Gegensatz zu dem Einzelnen, das der Veränderung unterliegt (*τὸ ἀλλοιούμενον*, *τὸ μεταβαλλόμενον*) und in das Gegenteil von dem übergeht, was es früher war[4]). Das allein Wesenhafte und wahrhaft Seiende ist nun bei unserem

---

1) Tom. III, p. 144 A: (*τὸ νοητὸν κάλλος*), *οὗ κατὰ μετουσίαν τὰ ἄλλα καλὰ γίνεταί τε καὶ ὀνομάζεται.*

2) Tom. III, p. 223 C: *ἡ δὲ ὑπερέχουσα πᾶσαν ἀγαθὴν ἔννοιαν φύσις .... οὐδὲ κατὰ τὴν μετοχὴν καλοῦ τινος ἐν τῷ καλῷ γινομένη, ἀλλ' αὐτὴ οὖσα ἡ τοῦ καλοῦ φύσις.*

3) Tom. III, p. 144 A: *Δοκεῖ δέ μοι χαλεπὸν εἶναι, τῶν πλείστων τῇ τοιαύτῃ παχύτητι τῆς διανοίας συζώντων, τὸ διατεμόντας τῷ λόγῳ καὶ χωρίσαντας τὴν ὕλην ἀπὸ τοῦ ἐπιθεωρουμένου κάλλους αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς τοῦ καλοῦ τὴν φύσιν κατανοῆσαι.*

4) cf. Tom. I, p. 107 B, 191 B ff., 733 D, 764 B; Tom. III, p. 54 B, 77 C, 120 A, 131 D, 133 A ff., 143 B ff. u. a.,; cf. auch Rupp, Greg. d. Bisch. v. Nyssa Leben und Meinungen, Leipzig 1834, p. 28 f.

Kirchenvater die Gottheit, und nur insofern enthält die Erkenntnis eines Dinges Wahrheit, als darin die Abhängigkeit desselben von Gott geschaut wird; auch in Bezug auf das Schöne wird sich dieses im Laufe der Untersuchung ergeben. — Wie bereits angedeutet, vermögen wir vermittelst der *αἴσθησις* nur die sinnlich wahrnehmbare Schönheit, so die des Himmels, der Gestirne und auch der Körper zu bewundern und zu erfassen; ebenfalls sind wir imstande, sie anderen anschaulich zu machen, *ὥσπερ ἐν εἰκόνι τινὶ τῷ λόγῳ τοῦ τοιούτου κάλλους ἐγγραφομένου*[1]). Wie sehr auch unser Gregor diese Schönheit der Erscheinungswelt, die er oft in seinen Darstellungen mit vielem Geschick schildert, empfindet und würdigt, so kommt ihm doch immer sofort dabei der Gedanke, dass all diese Schönheit nichts Festes und Bleibendes ist, und er erkennt mit grossem Schmerze, dass gerade die strahlende Schönheit einer blühenden Menschengestalt, die am höchsten geachtet zu werden pflegt, keinen Bestand hat, sondern in ihrer Vergänglichkeit schnell wieder dahinsinkt. „Hat nicht die Natur die Blume der Schönheit (sc. des Menschen) von noch kürzerer Dauer geschaffen, als selbst die Blumen, mit denen sich im Frühling die Erde schmückt? Denn wenn die Jahreszeit gekommen ist, sprossen sie empor und eine kurze Zeit nach dem sie verblüht sind, leben sie von neuem auf, und vergehen wiederum und prangen wiederum im Blütenschmuck und zeigen in Jugendfrische ihre frühere Schönheit. Aber die Menschenblume zeigt die Natur nur einmal, im Frühling

1) Tom. III, p. 142 C: *τὸ μὲν γὰρ αἰσθητὸν κάλλος, ὅσον κάτω ἐστὶ τῶν ἡμέτερον ἀναστρέφεται βίον, εἴτε ἐν ἀψύχοις ὕλαις, εἴτε καὶ ἐν σώμασιν ἐμψύχοις διά τινος εὐχροίας ἐμφανταζόμενον, αὐτάρκης ἡμῶν ἡ κατὰ τὴν αἴσθησιν δύναμις καὶ θαυμάσαι καὶ ἀποδέξασθαι καὶ γνώριμον ἑτέρῳ ποιῆσαι διὰ τῆς τῶν λόγων γραφῆς, ὥσπερ ἐν εἰκόνι τινὶ τῷ λόγῳ τοῦ τοιούτου κάλλους ἐγγραφομένου. οὐδὲ τὸ ἀρχέτυπον κάλλους διαφεύγει τὴν κατανόησιν.*

der Jugend, dann lässt sie dieselbe verwelken und durch den Winter des Alters zerstört werden“ [1]).

Daher bildet die sinnliche Wahrnehmung bei der Betrachtung des Schönen die unterste Stufe der Leiter, die uns zu dem Höchsten, dem wahrhaft Schönen, hinführt, und zwar soll dies — ganz wie bei Plato — so geschehen, dass man das Einzelne, die schöne Erscheinung immer mehr hinter sich lässt, sich davon abwendet und zu der Erkenntnis der Idee des Schönen, des „Schönen an sich“ aufsteigt [2]).

Hierzu aber führt uns die *νοητὴ καὶ οὐχὶ σωματικὴ θεωρία*, denn sie vermag *ἕκαστον ποιότητος εἶδος τοῦ ὑποκειμένου χωρίζειν* [3]). Nur einer solchen ist es vergönnt, das wahrhaft Schöne zu schauen. Gregor bedient sich der verschiedensten und mannigfaltigsten Ausdrücke und Bilder, um uns dieses

---

1) Tom. III, p. 119 C; p. 131 B—C. In der citierten Stelle tritt die pessimistische sentimental-schwermütige Stimmung Gregors deutlich hervor, zugleich ist sie ein Beispiel dafür, dass die Töne, die unser Kirchenvater anzuschlagen weiss, oft ganz modern klingen; hierin liegt der eigentümliche Reiz, den seine Schriften auch heute noch ausüben.

2) Tom. III, p. 146 C D: *Εἰ δέ τις τοιοῦτός ἐστιν οἷος ἤδη πάντα καταλιπεῖν τὰ ἀνθρώπινα, εἴτε σώματα, εἴτε χρήματα, εἴτε τὰ ἐν ἐπιστήμαις ἢ τέχναις ἐπιτηδεύματα, ἢ καὶ ὅσα ἐν ἔθεσι καὶ νόμοις δεξιὰ θεωρεῖται. περὶ τὰ τοιαῦτα γὰρ ἡ πλάνη τῆς τοῦ καλοῦ κατανοήσεως, ἐν οἷς ἡ αἴσθησις κριτήριον γίνεται. ὁ τοιοῦτος πρὸς ἐκεῖνο μόνον ἐρωτικῶς τε καὶ ἐπιθυμητικῶς ἔξει ὃ οὐχ ἑτέρωθεν ἔχει τὸ καλὸν εἶναι* etc.; p. 144 D—145 A: .... *ὡς μήτε οὐρανοῦ ἀνθρώπου κάλλος θαυμάσαι, μήτε φωστῆρος αὐγὰς, μήτε ἄλλο τι τῶν φαινομένων καλῶν, ἀλλὰ διὰ τοῦ πᾶσι τούτοις ἐπιθεωρουμένου κάλλους χειραγωγεῖσθαι πρὸς τὴν ἐκείνου τοῦ κάλλους ἐπιθυμίαν ἧς καὶ οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται τὴν δόξαν, καὶ στερέωμα καὶ πᾶσα ἡ κτίσις ἀναγγέλλει τὴν γνῶσιν. Οὕτω γὰρ ἀνιοῦσα ἡ ψυχὴ, καὶ πᾶν τὸ καταλαμβανόμενον ὡς μικρότερον τοῦ ζητουμένου καταλιμπάνουσα, γένοιτο ἂν ἐν περινοίᾳ τῆς μεγαλοπρεπείας ἐκείνης τῆς ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν ἐπῃρμένης.* p. 143 D—144 A: .... *οὕτως οὖν καὶ ἐν τῇ τοῦ καλοῦ ζητήσει ὁ μὲν ἀτελὴς τὴν διάνοιαν, ἐπειδὰν ἴδῃ τι πρᾶγμα ᾧ κάλλους τινὸς περικέχυται φαντασία, αὐτὸ ἐκεῖνο καλὸν εἶναι τῇ ἑαυτοῦ φύσει οἰήσεται ὅπερ ἂν τὴν αἴσθησιν αὐτοῦ δι' ἡδονῆς ἐπισπάσηται, καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τοῦτο πλέον περιεργάζεται· ὁ δὲ κεκαθαρμένος τὸν τῆς ψυχῆς ὀφθαλμὸν, καὶ δυνατὸς τὰ τοιαῦτα βλέπειν, χαίρειν ἐάσας τὴν ὕλην τὴν ὑποβεβλημένην τῇ τοῦ καλοῦ ἰδέᾳ, οἷον ὑποβάθρᾳ τινὶ τῷ ὁρωμένῳ χρήσεται πρὸς τὴν τοῦ νοητοῦ κάλλους θεωρίαν, οὗ κατὰ μετουσίαν τὰ ἄλλα καλὰ γίνεταί τε καὶ ὀνομάζεται.*

3) Tom. I, p. 107 B.

Erkennen und Erfassen, ja Schauen des Urschönen klar und deutlich zu machen. Der Einfluss des Neuplatonismus, namentlich seiner plotinischen Gestalt, mit seinem mystischen Zuge ist bei allen diesen Ausführungen und Schilderungen unverkennbar. Bei der Erkenntnis des Schönen darf nicht die *αἴσθησις* als Kriterium angesehen werden[1]), vielmehr muss die Seele sich von der *σαρκικῆ παχύτης* möglichst befreien[2]) und ihre *ἐρωτικὴ δύναμις* von dem Körperlichen auf die rein geistige und immaterielle Betrachtung übertragen[3]), sie muss gleichsam aus sich herausgehen, die Hüllen des Fleisches verlassen[4]) und sich über die ganze Welt erheben[5]), dann gelangt sie zum Schauen der unbegreiflichen und unbeschreiblichen Schönheit (*τὸ ἀμήχανον καὶ ἀπερινόητον κάλλος*); denn diese Urschönheit ist immateriell einfach und gestaltlos[6]). Daher ist es auch ganz unmöglich, dieselbe zu beschreiben[7]). In der ganzen erschaffenen Welt findet sich kein Beispiel oder Bild, womit sie sich vergleichen liesse, „denn", ruft er aus, „wer vergleicht die Sonne mit einem unbedeutenden Funken oder stellt einen kleinen Tropfen mit der Unermesslichkeit der Meerestiefen zusammen?"[8]).

1) Tom. III, p. 146 D.

2) Tom. III, p. 64 D: *ἐγὼ δὲ πρότερον οἶμαι δεῖν μικρὸν τῆς σαρκικῆς παχύτητος τὸν λογισμὸν ἀποστήσαντας αὐτὸ τὸ καλὸν ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον κατανοῆσαι, ποίοις γνωρίσμασιν ἑκάτερον τούτων καταλαμβάνεται.*

3) Tom. III, p. 133 A.

4) Tom. III, p. 142 A, B.

5) Tom. III, p. 145 C.

6) Tom. III, p. 144 B C: *οἱ δὲ ἀποστάντες τῶν ὑλικῶν νοημάτων καὶ τῶν περὶ τὰ φαινόμενα προσπαθειῶν ἀνεζήτουν τὴν ἁπλῆν τε καὶ ἄϋλον καὶ ἀσχημάτιστον τοῦ καλοῦ φύσιν* .... cf. p. 142 D.

7) Tom. III, p. 142 C, D: *πῶς ἂν ὁ λόγος ὑπ' ὄψιν ἀγάγοι οὐδεμίαν μηχανὴν ἐξευρίσκων ὑπογραφῆς, οὐ χροιὰν ἔχων εἰπεῖν, οὐ σχῆμα, οὐ μέγεθος, οὐ μορφῆς εὐμοιρίαν, οὐδέ τινα ὅλως φλαυρίαν τοιαύτην;* vergl. Plato Symp. p. 211 E.

8) Tom. III, p. 141 D f.: *ἰδίας φωνὰς σημαντικὰς ἐκείνου τοῦ κάλλους οὐ μεμαθήκαμεν ὑπόδειγμα τοῦ ζητουμένου ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἐκ συγκρίσεώς γε μὴν αὐτὸ δηλωθῆναι ἀμήχανον. Τίς γὰρ ὀλίγῳ σπινθῆρι προσεικάζει τὸν ἥλιον; ἢ ῥανίδα βραχεῖαν πρὸς τὴν τῶν ἀβύσσων ἀπειρίαν ἀν-*

Dieses Urschöne bezeichnet nun Plato als einartig, ewig, keinerlei Wechsel unterworfen, als *αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*[1]); unser Philosoph spricht in ganz ähnlicher Weise von dem *ἀρχέτυπον* (*πρωτότυπον*) oder *νοητὸν κάλλος*, es ist: *ἐκεῖνο ...., ὃ οὐχ ἑτέρωθεν ἔχει τὸ καλὸν εἶναι, οὐδὲ ποτὲ ἢ πρός τι τοιοῦτόν ἐστιν, ἀλλὰ ἐξ ἑαυτοῦ καὶ δι' ἑαυτοῦ καλὸν, καὶ ἐν ἑαυτῷ τοιοῦτον καλὸν ὄν, καὶ οὐδὲ ποτὲ καλὸν γενόμενον ἢ ποτὲ οὐκ ἐσόμενον, ἀλλὰ πάντοτε ὡσαύτως ἔχον, προσθήκης τε καὶ αὐξήσεως ὑπεράνω, καὶ ἀνεπίδεκτον πάσης τροπῆς τε καὶ ἀλλοιώσεως*[2]). Ihm gilt also das *νοητὸν κάλλος* — wie Plato die Idee — als das absolut Schöne, im Gegensatz zu dem *αἰσθητὸν κάλλος*, das seine Schönheit erst von jenem entlehnt hat und von dem man nur als einem relativ Schönen (*πρός τι καλόν*) sprechen kann.

Wenn Plato ferner vornehmlich die Schönheit des gestirnten Himmels bewundert, wenn er im Phädrus von der Schönheit hervorhebt, dass sie, wie sie schon am himmlischen Orte den lichtvollsten Anblick bot und vor allen Ideen in hellem Glanze geleuchtet habe, auch jetzt noch besonders dem Auge entgegenstrahle, so nähert er sich hierdurch wiederum der ursprünglichen Bedeutung des griechischen *καλόν* (d. i. das Glänzende). Auch diese platonische Anschauung fehlt bei dem Nyssener nicht. Er bewundert ebenfalls die Schönheit des Himmels und den Glanz der Gestirne[3]); er nennt die Urschönheit *τὸ ἀληθινὸν καὶ νοητὸν φῶς*, zu dem jeder, wenn er es schauen will, seine eigenen

---

θίστησιν; ὃν γὰρ ἔχει λόγον πρὸς τὰς ἀβύσσους ἡ ὀλίγη σταγὼν, ἢ πρὸς τὴν μεγάλην ἀκτῖνα τοῦ ἡλίου τὸ μικρὸν σπινθηράκιον. οὕτω διάκειται καὶ πάντα τὰ παρὰ τῶν ἀνθρώπων ὡς καλὰ θαυμαζόμενα πρὸς ἐκεῖνο τὸ κάλλος, ὃ περὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν, καὶ τὸ ἐπέκεινα παντὸς ἀγαθοῦ θεωρεῖται.

1) Plato, Symp. 211 A, B.

2) Tom. III, p, 146 D. Beim Vergleich dieser und einiger schon vorher citierten Stellen mit der Rede der Diotima in Kapitel 29 des Symposion, wird man die Abhängigkeit unseres Philosophen von Plato bis in die Worte hinein konstatieren können.

3) Tom. III, p. 145 A u. ö.

Augen nötig hat[1]); das *καλόν* gilt ihm zugleich auch als *λαμπρὸν καὶ φωτοειδές*[2]) und es ist vor allem der Strahlenglanz der Sonne, mit dem er die höchste unbeschreibliche Schönheit vergleichen möchte[3]).

Dieses charakteristische Merkmal des Schönen tritt nun aber sowohl bei Plato, als bei unserem Philosophen in der näheren Entwicklung sehr zurück, wie sogleich erhellt, wenn wir das Verhältnis des *καλόν* zum *ἀγαθόν* ins Auge fassen. Schon früh hat sich bei den Griechen ein nahes Verhältnis zwischen dem Schönen und Guten herausgebildet, das Aesthetische und Ethische ist bei ihnen nicht streng geschieden, sondern steht in einem engen Zusammenhange. Diese Betrachtungsweise wird von Plato aufgenommen und vertieft. Indem er den Schwerpunkt verschiebt — der älteren Auffassung ist das Schöne zugleich gut — und zwar von dem Aeusseren auf das Innere, geht für ihn das Schöne in dem Guten auf. Ganz in derselben Weise führt Gregor von Nyssa das *καλόν* auf das *ἀγαθόν* zurück[4]). Beide Worte werden daher häufig synonym gebraucht: dem *κακόν* wird ebenso oft das *καλόν* wie das *ἀγαθόν* gegenübergestellt[5]) und das *τὸ ὄντως ἀγαθόν* wechselt mit dem *τὸ ὄντως καλόν*[6]). Alles ist schön, was mit dem Urguten im Einklang steht, denn das Urgute ist — genau wie bei Plato — von unsagbarer Schönheit[7]). Aus dieser Zurückführung des Schönen auf

1) Tom. III, p. 141 C: .... *ἐπὶ τοῦ ἀληθινοῦ καὶ νοητοῦ φωτὸς, ἰδίων ὀφθαλμῶν ἑκάστῳ χρεία, ἵνα τὸ κάλλος ἐκεῖνο θεάσηται* ....

2) Tom. III, p. 145 C: .... *ὁ πάσης πικρίας καὶ σαρκικῆς δυσωδίας ἑαυτὸν ἀποστήσας .... γενήσεται καὶ αὐτὸς καλὸς τῷ καλῷ προσπελάσας, καὶ ἐν αὐτῷ γεγονὼς, λαμπρός τε καὶ φωτοειδὴς ἐν τῇ μετουσίᾳ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καταστήσεται.*

3) z. B. Tom. III, p. 142 A.

4) Tom. I, p. 72 C: *Καλὸν δὲ πᾶν, ὅπερ ἂν τύχῃ πρὸς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν οἰκείως ἔχον, ὅ τι δ' ἂν ἔξω γένηται τῆς πρὸς τοῦτο σχέσεώς τε καὶ ὁμοιώσεως, ἄμοιρον τοῦ καλοῦ πάντως ἐστίν.*

5) Tom. III, p. 254 C, D u. ö.

6) Tom. III, p. 135 B vgl. m. 140 D u. ö.

7) cf. p. 13 Anm. 8.

das Gute erklärt sich auch, dass Gregor, neben der auf das reine Denken gegründeten Betrachtung, von der wir schon oben gesprochen haben, noch einen anderen auf die Erfüllung der moralischen Aufgabe gerichteten Weg kennt, um zum Erkennen und Erfassen des *νοητὸν κάλλος* zu gelangen. Diesen hat der Nyssener im Auge, wenn er sagt, die Seele müsse sich von dem Verwachsensein mit den Affekten freimachen, um zu dem Schauen des Schönen zu kommen [1]).

Aus den oben angeführten Merkmalen des *νοητὸν κάλλος* ergiebt sich ohne weiteres, dass jenes der platonischen Idee des Schönen und Guten entspricht. Plato hatte diese höchste Idee, die, wenn man sich die Gesamtheit der Ideen in der Form einer Pyramide dargestellt denkt, die Spitze derselben bildet, als identisch mit der Gottheit gefasst, und es scheint natürlich, dass auch unser Philosoph ihm darin folgt. In der That ist es ihm von vornherein klar, dass das Urschöne *ὁ τῶν ὅλων θεός* ist, ja er meint sogar, das sei vielleicht niemandem unbekannt [2]). Die Gottheit gilt ihm daher als *κάλλος ἀνέκφραστον* (*ἄφραστον*) [3]), als die Grundquelle alles Schönen und Guten [4]), mit einem Worte als das *ἀρχέτυπον* oder *πρωτότυπον κάλλος* [5]). Dass aber auch hier wiederum

---

1) Tom. III, p. 222 A: *εἰ τοίνυν εἴτε ἐκ τῆς νῦν ἐπιμελείας, εἴτε ἐκ τῆς μετὰ ταῦτα καθάρσεως ἐλευθέρα γένοιτο ἡμῖν ἡ ψυχὴ τῆς πρὸς τὰ ἄλογα τῶν παθῶν συμφυΐας, οὐδὲν πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ θεωρίαν ἐμποδισθήσεται.* Das weitere hierüber siehe p. 17 f. und § 4.

2) Tom. III, p. 222 B: *καλὸν δὲ τῇ ἑαυτοῦ φύσει τὸ θεῖον* .... Tom. III, p. 147 B: *ὅτι γὰρ τὸ κυρίως καὶ πρώτως καί μόνως καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ καθαρὸν ὁ τῶν ὅλων ἐστὶ θεὸς, οὐδεὶς οὕτω τυφλὸς τὴν διάνοιαν ὡς μὴ ἀφ' ἑαυτοῦ συνιδεῖν. ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἴσως οὐδεὶς ἀγνοεῖ.*

3) Tom. I, p. 764 B, 815 C u. ö.

4) Tom. III, p. 147 A: .... *τὸ μόνον τῇ φύσει καλὸν, ὅπερ ἐστὶ τὸ παντὸς καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ αἴτιον.*

5) Tom. I, p. 764 C; p. 52 C, p. 53 B, p. 66 D, p. 84 A; Tom. III, p. 204 D, p. 225 C; p. 77 C u. ö.

der Begriff des Schönen mehr und mehr in dem des Guten aufgeht, zeigt sich sofort, wenn Gregor erklärt, dass die Schönheit des Archetyps nicht in äusserer Anmut und prächtigem Aussehen, sondern *ἐν ἀφράστῳ μακαριότητι κατ' ἀρετὴν* zu erblicken sei[1]). Von hier aus wird es verständlich, wie unser Kirchenvater das biblische „Gott schauen" in seinem schon oben dargelegten philosophischen Sinne umdeutet[2]). Gerade dieser Begriff der geistigen Anschauung ist es, wodurch sich unser Philosoph noch als echter Grieche zeigt und deutlich bekundet, dass die griechische Art zu denken in ihm fortwirkt und weiterlebt. Schon bei Plato bedeutet „anschauen" nicht „ein passives Aufnehmen eines fremden Gegenstandes, sondern es verbindet Thätigkeit und Vorwurf zu lebendigem Kontakt, um unablässig Leben von einem zum anderen hinüberzuführen"[3]). Der Mensch geht dabei so zu sagen über sich selbst hinaus, er wird zu dem, was ihn so eng und kräftig berührt. Genau ebenso denkt noch unser Gregor. Auch er glaubt das höchste Ziel des Menschen, nämlich das der Wesensgemeinschaft mit dem einzig Schönen und Guten, durch die Einigung in der Anschauung zu erreichen. Es gilt, dass wir uns von allem Niedrigen und Gemeinen frei machen, uns hinausheben über die ganze Welt und nun durch das Schauen der ewigen Schönheit auch selbst schön werden[4]). Jedoch auch hier

---

1) Tom. I, p. 53 D: *τὸ δὲ θεῖον κάλλος οὐ σχήματί τινι, καὶ μορφῆς εὐμοιρίᾳ, διά τινος εὐχροίας ἀγλαΐζεται, ἀλλ' ἐν ἀφράστῳ μακαριότητι κατ' ἀρετὴν θεωρεῖται.* Die *μακαριότης* ist aber nach Gregors Definition: *περίληψις πάντων τῶν κατὰ τὸ ἀγαθὸν νοουμένων, ἧς ἅπεστι τῶν εἰς ἀγαθὴν ἐπιθυμίαν ἡκόντων οὐδέν* (Tom. I, p. 764 A).

2) vgl. auch Meyer, Die Gotteslehre des Gregor v. Nyssa J. D. Halle 1894, p. 32 f.

3) Eucken, Lebensanschauungen, p. 31.

4) Tom. III, p. 145 C: *οὐκοῦν ὁ πάσης πικρίας καὶ σαρκικῆς δυσωδίας ἑαυτὸν ἀποστήσας, καὶ πάντων τῶν ταπεινῶν τε καὶ χαμαιζήλων ὑπεραρθείς, μᾶλλον δὲ παντὸς τοῦ κόσμου γεγονὼς ὑψηλότερος ἐν τῷ προειρημένῳ* (sc. *τῆς περιστερᾶς*) *πτερῷ, ἐκεῖνος εὑρήσει τὸν μόνον ἐπιθυμίας ἄξιον, καὶ*

tritt sofort die eigentümliche Verbindung mit dem Ethischen ein und dadurch kommt andrerseits das Christliche wiederum zu seinem Rechte. In ganz eigenartiger Weise werden so bei unserem Kirchenvater griechisches Erkenntnisideal und christliches Gemütsleben miteinander verbunden und in Harmonie gebracht. Jetzt wird die Läuterung von allem Bösen, die Reinheit des Herzens zur Bedingung für jene innige Gemeinschaft mit Gott, dem Urschönen gemacht. Wie nur das Wasser oder der Spiegel, welcher eine hellblinkende Oberfläche hat und von jeglichem Schmutze rein ist, den Strahlenglanz der Sonne auffängt und dann auch seinerseits strahlt und glänzt, ebenso wird nur die von aller Schlechtigkeit geläuterte, die reine Seele zum Schauen des *πρωτότυπον κάλλος* gelangen und selbst nach dieser Schönheit gestaltet werden. Zur Veranschaulichung bedient sich Gregor noch eines anderen kühnen Bildes: Wie bei der Erscheinung der Sternschnuppen die in die Höhe getriebene atmosphärische Luft — die Sternschnuppen sind nämlich nach ihm nichts anderes als durch die Gewalt bestimmter Winde in den Aetherraum überströmende und sich dort entzündende Luft — sich durch die Reinheit des Aethers verändert und im Feuer erglänzt, so wird auch der menschliche Geist, wenn er dieses böse unreine Leben verlassen und sich zur Reinheit emporgeschwungen hat, hell strahlen und sich mit dem Glanz der ewigen Reinheit und Schönheit erfüllen[1]).

γενήσεται καὶ αὐτὸς καλὸς τῷ καλῷ προσπελάσας, καὶ ἐν αὐτῷ γεγονὼς, λαμπρός τε καὶ φωτοειδὴς ἐν τῇ μετουσίᾳ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καταστήσεται.

1) Tom. III, p. 147 A: *τῷ τοίνυν πάσας ἑαυτοῦ τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἐκ παντὸς εἴδους κακίας ἀποκαθάραντι τολμῶ καὶ λέγω ὅτι ἐμφανὲς γίνεται τὸ μόνον τῇ φύσει καλὸν, ὅπερ ἐστὶ τὸ παντὸς καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ αἴτιον.* p. 146 B C: .... *ἐδείχθη, μὴ δυνατὸν ἑτέρως εἶναι συναφθῆναι τὴν ψυχὴν τῷ ἀφθάρτῳ θεῷ, μὴ καὶ αὐτὴν, ὡς οἷόν τε καθαρὰν γενομένην διὰ τῆς ἀφθαρσίας, ὡς ἂν διὰ τοῦ ὁμοίου καταλάβῃ τὸ ὅμοιον, οἱονεὶ κάτοπτρον τῇ καθαρότητι τοῦ θεοῦ ἑαυτὴν ὑποθεῖσαν. ὥστε κατὰ μετοχὴν καὶ ἐμφάνειαν τοῦ πρωτοτύπου κάλλους καὶ τὸ ἐν αὐτῇ μορφωθῆναι.* 145 C ff.: *ὥσπερ γὰρ ἐν νυκτὶ τὰς ἀθρόας τοῦ ἀέρος ἐκλάμψεις, οὕς τινες διάττοντας καλοῦσιν ἀστέρας, οὐδὲν ἄλλο φασὶν οἱ*

Wie Plato erst durch Abstreifen des Sinnenscheins und durch Entfernen alles bloss Zufälligen und Reizvollen das Wesen des Schönen in seiner vollen Reinheit erfassen zu können glaubt, so erscheint, wie wir sahen, auch unserem Philosophen das wahrhaft Schöne als etwas nur bei sich selbst ruhendes, als ein von allem Körperlichen befreites gleichmässig beharrendes Sein. Bei solchen Abstraktionen von aller äusserlichen Gestaltung zeigt sich das Schöne als eine geistige, von innen heraus wirkende Kraft. Gerade auf das Geistige, auf den Inhalt legt Gregor bei seiner Auffassung vom Schönen immer den grössten Wert; sonst, meint er, würde sich von selbst die Materie zum Kunstwerk gestalten. Doch es ist vielmehr so, dass in der Natur die künstlerische Kraft Gottes, in der Kunst der Geist des Künstlers das Schöne schafft; denn Kunst ist nichts anderes, als „durch den Stoff den Gedanken zur Anschauung zu

---

ταῦτα φιλοσοφήσαντες, ἢ ἀέρα εἶναι ὑπὸ βίας πνευμάτων τινῶν εἰς τὸν αἰθέριον τόπον ὑπερχεόμενον (λέγουσι γὰρ τὸν πυροειδῆ τοῦτον ὀλκὸν ἐκφλογωθέντος ἐν τῷ αἰθέρι τοῦ πνεύματος τῷ οὐρανῷ ἐγχαράσσεσθαι), ὥσπερ οὖν ὁ ἐπίγειος οὗτος ἀὴρ ἀνωθεὶς ὑπὸ τῆς βίας τοῦ πνεύματος φωτοειδὴς γίνεται, τῷ καθαρῷ τοῦ αἰθέρος ἐναλλοιούμενος, ταύτῃ τε δὴ καὶ ὁ νοῦς ὁ ἀνθρώπινος καταλιπὼν τὸν θολερὸν τοῦτον καὶ ἰλυώδη βίον, ἐπειδὰν καθαρὸς γενόμενος ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος, φωτοειδὴς γένηται καὶ ἐμμιχθείη τῇ ἀληθινῇ καὶ ὑψηλῇ καθαρότητι, διαφαίνεταί πως καὶ αὐτὸς ἐν ἐκείνῃ, καὶ ἀκτίνων ἐμπίπλαται, καὶ φῶς γίνεται, κατὰ τὴν τοῦ κυρίου ὑπόσχεσιν, ὃς τοὺς δικαίους λάμψειν καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡλίου κατεπηγγείλατο. τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ὁρῶμεν γινόμενον ἐπὶ κατόπτρου, ἢ ὕδατος, ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἀποστίλβειν διὰ λειότητα δυναμένων. Ὅταν γάρ τι τούτων δέξηται τὴν τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα, καὶ ἄλλην ἀφ' ἑαυτῶν ἀκτῖνα ποιεῖ, οὐκ ἂν ποιήσαντα, εἰ ῥύπῳ τινὶ τὸ καθαρόν τε καὶ στιλπνὸν τῆς ἐπιφανείας ἀρχειωθείη. Unwillkürlich wird man beim Lesen dieser Citate an Geibels Worte erinnert:

Sei nur rein wie der Schwan und es sprossen von selber dir Flügel,
Dir zu begeistertem Schwung hoch an den Schultern empor,
Und du erkennest die Welt und dich selbst und den waltenden Vater,
Himmel und Erde beherrscht klar der erleuchtete Blick.

. . . . . .

Wie sich der Mond nur voll im lautersten Strome bespiegelt,
Ruht still schaffend der Gott einzig im reinsten Gemüt.

bringen" (*διὰ τῆς ὕλης δεικνύειν τὸ νόημα*[1]). In der Welt der körperlichen Erscheinung bildet daher die Materie zwar die Unterlage (*ἡ ὑποβεβλημένη* wie wir sahen) für das Schöne, doch erst infolge davon, dass die Elemente durch den Geist „nach einem gewissen Ziele hin" gestaltet werden, gewinnen sie Teil an der Schönheit[2]).

Wie nun die Idee des Schönen und ihre Verwirklichung in der Mannigfaltigkeit der Dinge und in der Natur, kurz wie seine künstlerische Anschauung unseren Philosophen, nach dem Vorbilde seines Meisters Plato, die Welt als ein herrliches Kunstwerk, einen Kosmos begreifen lehrt — das werden wir im nächsten Teile unserer Untersuchung ins Auge zu fassen haben.

---

1) Tom. III, p. 192 C. Neben dieser — vielleicht auf Plotin (cf. Eucken, Lebensanschauungen p. 142 f.) zurückgehenden und neuerdings wieder ähnlich von Hegel aufgestellten — eigenartigen Definition der Kunst, hat Gregor auch die platonische Auffassung von der Kunst, der sie bekanntlich als *μίμησις* gilt. cf. Tom. II, p. 180 A: .... *τὴν πάντα μηχανωμένην τέχνην, καὶ τοῖς μεγίστοις ἐπιτολμῶσαν, ὡς καὶ αὐτῶν τῶν στοιχείων τὰς εἰκόνας διὰ τῆς μιμήσεως ἀνατυποῦσθαι* .... Tom. I, p. 136 D u. ö. Von welch grosser Bedeutung für ihn die *μίμησις* ist, wird sich noch näher im § 4 zeigen.

2) vgl. zu dem ganzen Abschnitt Tom. III, p. 191 D—194 B.

§ 3.

Das Schöne in der Welt und Natur.

Während die Heraushebung des Begriffs als des allein Wahren und Wesenhaften bei Plato die ganze Wirklichkeit zu vernichten scheint, kann er doch, weil er eben ein Grieche ist, der die Freude am Leben und an dem Schönen in der Welt nicht lassen kann, den Bruch mit der sinnlichen Welt nicht streng vollziehen; seine künstlerische Grundanschauung führt die Versöhnung mit der Erscheinungswelt herbei. Jetzt erscheint das grosse All als ein Kunstwerk, in dem uns überall eine feste, unwandelbare Ordnung und schönste Harmonie entgegentritt. Die Idee des Schönen durchdringt Welt und Natur als eine von innen her wirkende Kraft und macht so den Kosmos zu einem seelenvollen Organismus. Erscheint uns aber die Welt als ein schönes und wohlgeordnetes Ganzes, so kann hier nicht Zufall und Ohngefähr walten, vielmehr muss uns gerade diese Ordnung und Harmonie in der Welt zu einem in ihr wirksamen, höheren, vernünftigen und guten Wesen hinführen. Plato hat daher auch den Glauben an eine Weltvernunft; der Grund der Dinge ist gut, und schliesslich ist doch Freude ausgegossen über alles Leben.

Auch die Kosmologie des Gregor von Nyssa wird nach dem Vorgange Platos von Gedanken durchaus ästhetischer Art beherrscht. Gott der Schöpfer des grossen Alls

erweist sich als Künstler (*τεχνιτεύων*)[1]), ja als Künstler der Künstler (*ἀριστοτέχνης*)[2]), und die *θεία δύναμις* als *ἔντεχνός τε καὶ σοφή*[3]), auch die Natur wird als Allkünstlerin (*ἡ πάντα τεχνιτεύουσα φύσις*)[4]) bezeichnet. Das ganze Weltall zeigt sich seines Urhebers würdig durch das Mass und die Harmonie, die uns darin überall begegnen, so dass sogar schon den heidnischen Philosophen — er denkt wohl zunächst an Plato — durch die harmonische Ordnung der Welt die Macht und Weisheit des göttlichen Wesens klar geworden ist[5]), An vielen Stellen hebt der Nyssener die kunstvolle und weise Weltordnung hervor, durch die sich ebenso wie durch die Grösse und Schönheit der Welt der erhabene Schöpfer offenbart[6]). Dass der ganzen Schöpfung Schönheit innewohnt, ist unserem Philosophen nicht zweifelhaft[7]); denn

---

1) Tom. I, p. 51 E.

2) Tom. I, p. 52 D.

3) Tom. III, p. 188 A.

4) Tom. I, p. 137 A.

5) Tom. I, p. 814 D: *γένοιτο γὰρ ἂν ἴσως καὶ τοῖς τοῦ αἰῶνος τούτου σοφοῖς διὰ τῆς τοῦ κόσμου εὐαρμοστίας ἡ τῆς ὑπερκειμένης σοφίας τε καὶ δυνάμεως κατανόησις.*

6) Tom. III, p. 47 A: *ἀγαθὸν δὲ ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα σοφῶς τε καὶ τεχνικῶς θεωρουμένα.* cf. p. 44 B, p. 188 D, Tom. I, p. 51 A: .... *ἀναδείκνυσιν* (sc. *θεός*) *τὸν ἄνθρωπον* .... *ὡς* .... *διὰ τοῦ κάλλους τε καὶ μεγέθους τῶν ὁρωμένων τὴν ἄῤῥητόν τε καὶ ὑπὲρ λόγον τοῦ πεποιηκότος δύναμιν ἀνιχνεύειν.* Auch dass Gregor auf die Grösse der Welt an dieser Stelle hinweist, ist charakteristisch; nach altgriechischer Auffassung ist nämlich das Grosse neben dem Schönen die bedeutsamste ästhetische Kategorie. cf. Walter, Geschichte der Aesthetik im Altertum, Leipzig 1893, p. 92: „Sehr hervorragend ist das Verständnis für den ästhetischen Wert des Grossen, welches, von Homer anhebend die Denkweise der Griechen beherrscht". „In dem Grossen .... verbreitet sich der aesthetische Wert weit über die Grenzen des Schönen der Formen hinaus." — „Die Grösse ist nicht als eine Art der Schönheit oder nur als ein Bestandteil derselben gedacht, sondern sie wird ihr entweder zugesellt oder beansprucht, auch abgesehen vom Schönen, einen eigenen ästhetischen Wert. Daher wird die Verbindung des Grossen und Schönen ausdrücklich hervorgehoben."

Tom. III, p. 148 D: *Πᾶν γὰρ κτίσμα θεοῦ καλόν, καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον, καὶ πάντα ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς καλὰ λίαν.* cf. Tom. I, p. 21 C.

ein Blick in die Natur lehrt uns, dass darin alles, mag es nun leblos oder beseelt sein, seine Vollendung empfangen hat und mit der entsprechenden Schönheit geschmückt ist. Auch hier erscheint das Schöne als etwas von innen Gewirktes, das Wesen Betreffendes; ja Gregor scheut sich daher nicht, selbst Tiere wie Tausendfuss oder Frosch schön zu nennen, denn für das göttliche Auge, so meint er, liegt die Schönheit nicht in der äusseren Erscheinung, etwa in der Farbe oder der schönen Gestalt, sondern in der inneren Vollkommenheit des Wesens[1]). In diesem Sinne ist es deshalb zu verstehen, das alles, was Gott geschaffen hatte, sehr schön war.

Da nun die ganze Schöpfung — nämlich jedes darin in seiner Art — sich als vollkommen darstellt, so ist auch Lust und Freude ausgegossen über alles, was da lebt und webt in der Natur. Gregor weiss sich nicht genug zu thun in der Schilderung der Schönheit und des Reichtums in der Natur; er zollt ebenso sehr den am Himmel glänzenden Sternen, wie den Felsen und Bergeshöhen, der Erhabenheit des weiten Meeres, wie der bunten Pracht der Bäume und dem Grün der Wiesen seine Bewunderung[2]). Wir finden also bei unserem Kirchenvater die eigentlich ganz moderne

---

1) Tom. I, p, 21 D f.: *ὡς γὰρ ἐν τῇ γενέσει τῶν ζώων μυρίας μέν ἐστι διαφορὰς ἰδεῖν τῶν ἐν τούτοις γενῶν, τῷ δὲ καθολικῷ λόγῳ τῆς τῶν ὄντων ἀποδοχῆς ἁρμόζειν ἐφ' ἑκάστου φαμὲν, κατὰ τὸ ἴσον τὸ καλὸν εἶναι λίαν, οὐ μὴν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀποδοχὴν εἶναι. ἢ ἄν καὶ ἡ σκολόπενδρα, καὶ ὁ χερσαῖος βάτραχος, καὶ τὰ ἐκ τῆς σήψεως τῶν βορβόρων ζωογονούμενα, ἔχοι τὸ λίαν κάλα· ἀλλ' οὐ πρὸς τὴν ὥραν τῶν γεγονότων ὁ θεῖος ὀφθαλμὸς βλέπων, ἐν εὐχροίᾳ τινὶ καὶ εὐμορφίᾳ τὸ καλὸν ὁρίζεται, ἀλλ' ἐν τῷ ἕκαστον καθό ἐστι τελείαν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν τὴν φύσιν.* — Schon die vier Elemente gelten ihm daher als an sich schön, da jedes in seiner Weise Vollkommenheit und sein ihm eigenes bestimmtes Mass in sich trägt. Tom. I, p. 22 A—B, p. 24 A—D, p. 30 A—B.

2) Tom. I, p. 49 C — p. 50 B: *ἤδη τοίνυν τὰ πάντα πρὸς τὸ ἴδιον ἔφθασε τέλος. συνετελέσθη γὰρ, καθώς φησι Μωϋσῆς, ὅ τε οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ τὰ διὰ μέσου πάντα καὶ τῷ καταλλήλῳ κάλλει τὰ καθ' ἕκαστον διεκοσμήθη, ὁ οὐρανὸς μὲν ταῖς τῶν φωστῆρων αὐγαῖς, θάλαττα δὲ καὶ ἀὴρ τοῖς*

Naturfreude, die dem Mittelalter fremd ist und wie sie erst die Neuzeit seit der Renaissance ausgebildet hat.

Auch das ganze Getriebe der Welt und des Alls durchdringt Mass, Harmonie und Ordnung, denn fort und fort ist im Universum die künstlerische Kraft Gottes wirksam[1]). Die einzelnen Weltkörper befinden sich in dem grossen vollendeten Weltbau in harmonischen Abständen und bethätigen in unwandelbarer Ordnung ihren rastlosen Umschwung und zwar in Kreisbahnen, denn auch unser Philosoph hält die Kreisbewegung als eine gleichmässig in sich abgeschlossene, mit Plato und Aristoteles für die vollkommenste und daher im Weltall verwirklichte. Jeder einzelne Teil des grossen Alls ist in sich geordnet und hat seine besonderen Thätigkeiten und Bestimmungen erhalten; die Teile selbst aber vereinigen sich im ganzen wiederum zu harmonischer Gesamtwirkung[2]). Wir sehen: alles dies sind echt platonische Gedanken.

νηκτοῖς τε καὶ ἐναερίοις τῶν ζώων, γῇ δὲ ταῖς παντοίας τῶν φυτῶν τε καὶ βοσκημάτων διαφοραῖς, ἅπερ ἀθρόως ἅπαντα θείῳ βουλήματι δυναμωθεῖσα κατὰ ταὐτὸν ἀπεκύησε. καὶ πλήρης μὲν ἦν τῶν ὡραίων ἡ γῆ, ὁμοῦ τοῖς ἄνθεσι τοὺς καρποὺς ἐκβλαστήσασα, πλήρεις δὲ οἱ λειμῶνες τῶν ὅσα τοὺς λειμῶνας ἐπέρχεται, πᾶσαί τε ῥαχίαι καὶ ἀκρώρειαι, καὶ πᾶν ὅσον πλάγιόν τε καὶ ὕπτιον, καὶ ὅσον ἐν κοίλοις, τῇ νεοθαλεῖ πόᾳ καὶ τῇ ποικίλῃ τῶν δένδρων ὥρᾳ κατεστεφάνωτο, ἄρτι μὲν τῆς γῆς ἀνισχόντων, εὐθὺς δὲ πρὸς τὸ τέλειον κάλλος ἀναδραμόντων. ἐγεγήθει δὲ πάντα κατὰ τὸ εἰκὸς καὶ διεσκρίτα τὰ τῶν προστάγματι τοῦ θεοῦ ζωογονηθέντα βοτά, κατ' ἀγέλας τε καὶ κατὰ γένη ταῖς λόχμαις ἐνδιαθέοντα, ταῖς δὲ τῶν μουσικῶν ὀρνίθων ᾠδαῖς ἅπανταχῇ περιηχεῖτο πᾶν ὅσον κατηρεφές τε καὶ σύσκιον etc.; vgl. auch die in Humboldts Kosmos, II, p. 27 f. angeführten Stellen.

1) Tom. I, p. 47 B: . . . . *ἡ θεία τέχνη καὶ δύναμις τῇ φύσει τῶν ὄντων ἐναπετέθη, διπλαῖς ἐνεργείαις ἡνιοχοῦσα τὰ πάντα;* cf. Tom. III, p. 188 A, p. 196 C f. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir diese im Universum wirkende künstlerische göttliche Kraft mit der platonischen Weltseele (cf. Justi, die ästhetischen Elemente in der platonischen Philosophie, Marburg 1859, p. 148 f.) identifizieren, wie deutlich erhellt aus Tom. III, p. 188 A (cf. nächste Anmerkung) und vornehmlich aus der Stelle Tom. III, p. 196 C f., wo die das grosse All durchdringende *θεία δύναμις* selbst mit der *ψυχή* verglichen wird.

2) Tom. III, p. 187 B — p. 188 A: *Τίς γὰρ βλέπων τὴν τοῦ παν-*

Hat nun Plato ferner die Idee des Masses und der Ordnung im Schönen besonders betont und zwar in der Weise, dass die feste Abgrenzung und deutliche Unterscheidung ein charakteristisches Merkmal ist für alles, was schön zu sein beansprucht, so gilt auch dem Nyssener in der ästhetischen Gestaltung seines Weltbildes das Unbegrenzte wie seinem Meister überall als vernunftlos und verwerflich. „Alles, was geschaffen ist, wird nach des weisen Schöpfers Wohlgefallen von seinen Grenzen umschrieben, damit es sich auf angemessene Weise in die Harmonie des Universums einfüge“ [1]). Die räumliche Ausdehnung des Alls ist begrenzt, und man darf ebensowenig über den zeitlichen Ursprung, wie über das Ende der Welt in der Zeit im Zweifel sein. Wie sollte man auch Gott eine Unbestimmtheit in seinen Werken beimessen können? [2]) Vielmehr hat jedes Ding —

τὸς ἁρμονίαν, τῶν τε οὐρανίων καὶ τῶν κατὰ γῆν θαυμάτων, καὶ ὡς ἐναντίως ἔχοντα πρὸς ἄλληλα τὰ στοιχεῖα κατὰ τὴν φύσιν πρὸς τὸν αὐτὸν τὰ πάντα σκόπον διά τινος ἀῤῥήτου κοινωνίας συμπλέκεται, τὴν παῤ ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον πρὸς τὴν τοῦ παντὸς διαμονὴν συνεισφέροντα .... τὴν τε ὀξυτάτην τοῦ πόλου περιφορὰν, καὶ τῶν ἐντὸς κύκλων τὴν ἐπὶ τὸ ἔμπαλιν κίνησιν τάς τε ὑποδρομὰς καὶ τὰς συνόδους, καὶ τὰς ἐναρμονίους ἀποστάσεις τῶν ἄστρων. ὁ ταῦτα βλέπων τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ ἆρ' οὐχὶ φανερῶς ἐκ τῶν φαινομένων διδάσκεται, ὅτι θεία δύναμις ἔντεχνός τε καὶ σοφὴ τοῖς οὖσιν ἐμφαινομένη καὶ διὰ πάντων ἤκουσα, τά τε μέρη συναρμόζει τῷ ὅλῳ καὶ τὸ ὅλον συμπληροῖ ἐν τοῖς μέρεσι, καὶ μιᾷ τινι περικρατεῖται δυνάμει τὸ πᾶν, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ μένον καὶ περὶ ἑαυτὸ κινούμενον, καὶ οὔτε λῆγόν ποτε τῆς κινήσεως, οὔτε εἰς ἄλλον τινὰ τόπον παρὰ τὸν ἐν ᾧ ἔστι μεθιστάμενον;

1) Tom. II, p. 361 D.

2) Tom. I, p. 47 B: *ὅτε συνετελέσθη πᾶν τὸ φαινόμενον καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν θέσιν ἕκαστον τῶν ὄντων ἀποκριθὲν ἀνεχώρησεν, ὅτε περιέσχεν ἐν κύκλῳ τὰ πάντα τὸ οὐράνιον σῶμα* .... p. 105 B—C: *εἰ δέ τις τὴν νῦν τοῦ κόσμου φορὰν εἱρμῷ τινι διεξαγομένην βλέπων, δι' ἧς τὸ χρονικὸν θεωρεῖται διάστημα, μὴ ἐνδέχεσθαι λέγοι τὴν προαγγελθεῖσαν τῶν κινουμένων στάσιν γενήσεσθαι, δῆλος ὁ τοιοῦτός ἐστι μηδὲ ἐν ἀρχῇ γεγενῆσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν πιστεύων. Ὁ γὰρ ἀρχὴν τῇ κινήσει διδοὺς οὐκ ἀμφιβάλλει πάντως καὶ περὶ τοῦ τέλους, καὶ ὁ τὸ τέλος μὴ προσδεχόμενος οὐδὲ τὴν ἀρχὴν παρεδέξατο.* Es giebt also für Gregor weder eine anfangslose Zeit noch einen unendlichen Raum, sondern Gott, der natürlich überzeitlich und überräumlich ist, hat Raum und Zeit geradezu geschaffen und wie alles End-

denn Gott, die das All ordnende und leitende Macht, regiert die Welt *τάξει καὶ εἱρμῷ* [1]) — sein Mass und Ziel erhalten [2]) (auch der Mensch, denn das ganze Menschengeschlecht ist gleich zuerst in einer vorher bestimmten Zahl geschaffen) [3]), und alles muss sich nach der Lehre von der Apokatastasis [4]), die unser Philosoph mit dem Origenes teilt, gemäss der künstlerischen Weisheit mit der göttlichen Natur vereinigen [5]). — Prachtvoll schliesst so das grosse Schauspiel der Welt, das sich Gregor in seinem Geiste geordnet hat, mit dem Siege des Guten und Schönen, mit der Wiederbringung aller Dinge zu Gott.

Neben dieser echt platonischen Gestaltung des Weltbildes steht eine andere Gedankenreihe, die Welt zu begreifen, die lebhaft an Aristoteles und Plotin zugleich erinnert und in der späteren Entwicklung des Mittelalters von bedeutendem Einfluss gewesen ist. Ihren vollendetsten Ausdruck hat sie in der thomistischen Lehre vom Ordo gefunden.

---

liche in feste Grenzen eingeschlossen und genau fixiert (cf. Tom. II, p. 361 A —p. 363 C); vgl. auch Schwane, Dogmgesch. d. patrist. Zeit, Münster 1866 —1869, p. 47 ff.

1) Tom. I, p. 102 C; Tom. III, p. 55 A u. ö.

2) Tom. I, p. 88 B: *χρὴ γὰρ θεῷ μηδὲν ἀόριστον ἐν τοῖς γεγενημένοις παρ' αὐτοῦ νομίζειν, ἀλλ' ἑκάστου τῶν ὄντων εἶναί τι πέρας καὶ μέτρον τῇ τοῦ πεποιηκότος σοφίᾳ περιμετρούμενον.*

3) Sofern nämlich in der einen zuerst geschaffenen Menschennatur die ganze Menschheit zusammenbegriffen ist und vor Gott der Unterschied von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft verschwindet; cf. Tom. I, p. 88 A— p. 89 A; p. 101 D — p. 103 A z. B. p. 101 D: *γέγονεν οὖν κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος, ἡ καθόλου φύσις, τὸ θεοείκελον χρῆμα, γέγονε δὲ τῇ παντοδυνάμῳ σοφίᾳ οὐχὶ μέρος τοῦ ὅλου, ἀλλ' ἅπαν ἀθρόως τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα .... εἶδεν ὁ εἰδὼς τὰ πάντα καὶ πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ἐμπεριλαβὼν τῇ γνώσει ὅσον κατ' ἀριθμὸν ἐν τοῖς ἕκαστον ἔσται τὸ ἀνθρώπινον.*

4) cf. p. 39, Anm. 2.

5) Tom. III, p. 229 C—D: *μάτην, ὦ οὗτοι, δυσανασχετεῖτε καὶ δυσχεραίνετε τῷ εἱρμῷ τῆς ἀναγκαίας τῶν πραγμάτων ἀκολουθίας, ἀγνοοῦντες πρὸς ὅντινα σκοπὸν τὰ καθ' ἕκαστον ἐν τῷ παντὶ οἰκονομούμενα φέρεται, ὅτι πάντα χρὴ τάξει τινὶ καὶ ἀκολουθίᾳ κατὰ τὴν τεχνικὴν τοῦ καθηγεμόνος σοφίαν τῇ θείᾳ προσοικειωθῆναι φύσει.*

Auch diese Art der Naturauffassung wird durchgängig von ästhetischen Gesichtspunkten beherrscht.

Gregor sieht nämlich in der mosaischen Schöpfungsgeschichte die Darlegung einer vom Niederen zum Höheren aufsteigenden Stufenfolge des gesamten Daseins in der Natur und versucht vermittelst der allegorischen Auslegungsweise[1]) die Darstellung der Bibel mit der aristotelischen Naturansicht in Einklang zu bringen. Da uns Moses, argumentiert der Nyssener, in der Form einer Geschichtserzählung über naturwissenschaftliche Wahrheiten belehren will, so erzählt er uns auch das Entstehen der Dinge nach der notwendigen Ordnung der Natur[2]). Wie in den einzelnen Erscheinungen der geschaffenen Welt sich die göttliche Weisheit zeigt, vermögen wir nicht zu begreifen, dass aber bei der Schöpfung der Dinge eine feste Ordnung und Reihenfolge massgebend war, das, meint unser Kirchenvater, sei für jemanden, der einigermassen zu schliessen verstehe, unschwer zu erkennen[3]). Durch die Worte: „Im Anfang schuf

---

1) Diese Erklärungsweise war zunächst durch den Einfluss Philos und die mystische Interpretationsweise des Neuplatonismus bei den christlichen Exegeten aufgekommen, dann aber innerhalb des Christentums durch den eminent praktischen Charakter desselben und die s. g. Arkandisziplin mächtig gefördert. Mit Hülfe dieser Methode der Auslegung war Gregor in der Lage, seine Philosophie auch in der Bibel zu finden; er wendet sie daher ungemein häufig an und schätzt sie sehr hoch, wie auch aus den verschiedenen Bezeichnungen, die er für diese Auslegungsmethode in seinen Schriften anführt, hervorgeht. Einige derselben mögen hier Erwähnung finden: *τροπικὴ ἀλληγορία* (Tom. I, p. 42 D); „hinter den Vorhang blicken" *(πρὸς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος διακύπτειν)* Tom. I, 804 C; „den höheren Sinn *(τὸ ὑψηλότερον)* finden" Tom. I, p. 209 A, p. 804 C; *ἡ διὰ βάθους θεωρία* Tom. I, p. 824 B und (charakteristisch!) *διὰ φιλοσοφίας ἐνθεωρεῖν* Tom. I, p. 472 B. Vergl. auch Weiss, Die grossen Kappadozier als Exegeten, Leipzig 1872, p. 75 ff.

2) Tom. I, p. 8 C: *ἀλλ' ὡς ἡ ἀναγκαία τῆς φύσεως τάξις ἐπιζητεῖ τὸ ἐν τοῖς γινομένοις ἀκόλουθον, οὕτως ἕκαστα γεγενῆσθαί φησιν (sc. Μωϋσῆς) ἐν διηγήσεως εἴδει περὶ τῶν φυσικῶν δογμάτων φιλοσοφήσας.*

3) Tom. I, p. 39 E: *ἀλλὰ τὸν μὲν λόγον τῆς ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων φαινομένης σοφίας ἰδεῖν, ἡ πτωχεία τῆς φύσεως ἡμῶν ἀδυνατεῖ, τὸ μέντοι κατὰ τὴν ἐκτεθεῖσαν παρὰ τοῦ νομοθέτου τάξιν ἐπὶ τῆς τῶν ὄντων κτίσεως*

Gott Himmel und Erde" soll, da die ganze materielle Welt innerhalb dieser Grenzen liegt[1]), angedeutet werden, dass Gott durch den ersten Schöpfungsakt alle Dinge, jedoch nur als potentiell existierend, geschaffen habe[2]). Dies findet seine deutliche Bestätigung für unseren Gregor, durch den Zusatz: „*ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*"; denn da hieraus klar ist, dass die Materie[3]) sowohl farblos und gestaltlos, wie unkörperlich war, so erhellt weiter, dass noch nichts *ἐνεργείᾳ*, sondern alles nur *δυνάμει* existierte. Dieses potentielle Sein ist ebensowenig Nichtsein als Wirklichkeit[4]). Nachdem nun Gott dieser, man könnte sagen, *πρώτη ὕλη* einen Anstoss gegeben hat, gehen alle Dinge aus derselben in einer notwendigen Stufenreihe und in bestimmter schöner

---

ἀκολουθίαν τινὰ τοῖς γεγονόσιν ἐνθεωρῆσαι, τούτοις οἶμαι δυνατὸν εἶναι, τὸ μετρίως πρὸς τὸ ἀκόλουθον ἐπισταμένοις βλέπειν, διά τινων στοχασμῶν ὅπωσοῦν κατανοῆσαι.

1) Tom. I, p. 12 D: .... *ὁ Μωϋσῆς τῆς ὑλικῆς τοῦ παντὸς κόσμου καταβολῆς τὴν ἔνδειξιν διὰ τῶν περάτων πεποίηται ....*

2) Tom. I, p. 8 A—B: *οὐκοῦν τοῦτο νοεῖν, ἡ ἀρχὴ τῆς κοσμογονίας ὑποτίθεται, ὅτι πάντων τῶν ὄντων τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας καὶ τὰς δυνάμεις συλλήβδην ὁ θεὸς ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλλετο, καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ θελήματος ὁρμῇ, ἡ ἑκάστου τῶν ὄντων οὐσία συνέδραμεν, οὐρανὸς, αἰθὴρ, ἀστέρες, πῦρ, ἀὴρ, θάλασσα, γῆ, ζῶον, φυτά· ἃ τῷ μὲν θείῳ ὀφθαλμῷ πάντα καθεωρᾶτο, τῷ τῆς δυνάμεως λόγῳ δεικνύμενα.*

3) Es ist interessant, wie Gregor das Hervorgehen der materiellen Körperwelt aus der rein intelligiblen Gottheit zu erklären sucht; es gelingt ihm nur dadurch, dass er alles Körperliche — nach echt platonischem Muster — in geistige Elemente auflöst, vergl. noch Tom. I, p. 107 A—108 B. Die Materie ist für ihn, wie für Plato schliesslich nichts weiter als der leere Raum. Wenn Gregor nun das Weitere auf das Verhältnis von Potentialität und Aktualität aufbaut, so ist seine Lehre von der Materie und der Entstehung der Sinnenwelt als eine Kombination von Plato und Aristoteles anzusehen.

4) Tom. I, p. 12 D — p. 14 A: .... *ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος· ὡς ἐκ τούτου δῆλον εἶναι, ὅτι τῇ μὲν δυνάμει τὰ πάντα ἦν ἐν πρώτῃ τοῦ θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν ὁρμῇ, οἱονεῖ σπερματικῆς τινος δυνάμεως πρὸς τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν καταβληθείσης, ἐνεργείᾳ δὲ τὰ καθ' ἕκαστον οὔπω ἦν. ἡ γὰρ γῆ, φησιν, ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος· ὅπερ ἴσόν ἐστι τῷ λέγειν, ὅτι ἦν, καὶ οὐκ ἦν. οὐ γάρ που συνδεδραμήκεισαν περὶ αὐτὴν αἱ ποιότητες· ἀπόδειξις δὲ τῆς διανοίας ταύτης, ὅτι ἀόρατον αὐτὴν ὁ*

Ordnung hervor[1]). Gerade wegen dieser weisen Ordnung, in der die einzelnen Klassen der Dinge aus jenem Substrat entstanden sind, schreibt Moses das Werden derselben besonderen Befehlen der göttlichen Weisheit zu[2]).

Verfolgen wir nun die Stufenleiter, welche die Natur in fester Ordnung nach unserem Kirchenvater durchläuft, so finden wir, dass die unterste Stufe auch nach der heiligen Schrift von den vier Elementen gebildet wird. Es treten zunächst die leichteren Feuer und Luft — über die Luft hat Moses freilich nicht gesprochen, jedoch nur deshalb (fügt Gregor zur Begründung hinzu) hat er sie unerwähnt gelassen, weil er glaubte, „wir würden dies Element schon dadurch hinlänglich kennen lernen, dass unsere Natur

---

λόγος εἶναί φησιν· τὸ γάρ ἀόρατον χρῶμα οὐκ ἐστι· τὸ δὲ χρῶμα, οἷόν τις ἀποῤῥόη τοῦ κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν σχήματος γίνεται, τὸ δὲ σχῆμα οὐκ ἄνευ σώματος· εἰ οὖν ἀόρατον ἦν, καὶ ἀχρωμάτιστον πάντως· τούτῳ δὲ συνθεωρεῖται τὸ ἀσχημάτιστον· ἐκείνῳ δὲ τὸ ἀσώματον etc.

1) Tom. I, p. 8 B, C: .... *εἱρμός τις ἀναγκαῖος κατά τινα τάξιν ἐπηκολούθησεν, ... ὡς ἡ τεχνικὴ συνηνάγκαζε φύσις. .... καὶ τὰ λοιπὰ τῆς κατὰ τὸ ἐφεξῆς ἀκυλουθίας, οὐκ αὐτομάτῳ τινὶ συντυχίᾳ, κατὰ τινὰ ἄτακτον καὶ τυχαίαν φορὰν, οὕτως ἀναφαινόμενα.* p. 19 B: .... *ἡ σοφή τε καὶ παναρμόνιος τῶν γινομένων τάξις.* .... D: *ὁρᾷς τὴν ἀναγκαίαν τάξιν τῆς φύσεως* .... 40 D. u. ö. Gregor verbindet die an Anaxagoras (*νοῦς*) erinnernde Lehre, dass von der Gottheit der Anstoss (*ὁρμῆ, ῥοπῆ* Tom. I, p. 8 B, 9 A), wodurch die Entwicklung der Welt aus der Materie ins Werk gesetzt wird, ausgeht, mit der christlichen vom weltschaffenden Gotte.

2) Tom. I, p. 8 C D: *καὶ φωνάς τινας τοῦ θεοῦ προσακτικὰς ἑκάστου τῶν γινομένων προσγράφων. — πᾶν γὰρ τὸ καθ' εἱρμόν τινα καὶ σοφίαν γινόμενον τοῦ θεοῦ, τὶς ἀντικρύς ἐστι φωνή.* cf. 19 B. — Eine ähnliche mehr an Plato als die christliche Ueberlieferuug sich anschliessende Auffassung inbetreff der Entstehung der Welt und des Alls, begegnet uns schon bei Justinus Martyr, dem Apologeten im Philosophenmantel. Ihm gilt die *ἄμορφος ὕλη* als ewig vorhanden und Gott als der Ordner und Bildner, der daraus das Weltall, das herrliche Kunstwerk schafft. cf. Apol. I, 10: *πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης.* c. 59: *ὕλην ἄμορφον οὖσαν στρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι.* Justin giebt zwar zu, dass diese Ansicht aus Plato stamme, behauptet aber, dass Plato sie erst aus Moses geschöpft habe.

in einer so nahen und wichtigen Beziehung zu ihm steht“ [1]) — dann die schwereren Erde und Wasser hervor [2]). Diese vier empedoklëischen Elemente liegen dem ganzen Weltall zu Grunde und bilden das eigentliche Substrat für alle Dinge, sofern diese nämlich aus der *μίξις* (oder *κρᾶσις*) *τῶν στοιχείων* entstehen [3]).

Wie bei Aristoteles, so setzt sich auch hier diese Stufenreihe in der belebten Natur fort, und zwar wird die Rangstufe der einzelnen Klassen durch die Beschaffenheit der *ζωτικὴ καὶ ψυχικὴ δύναμις* (oder *ψυχικὴ ἐνέργεια*) — denn von einer *ψυχή* im eigentlichen strengen Sinne des Wortes kann man nur beim Menschen sprechen [4]) — treffend und deutlich charakterisiert [5]). Bei der untersten Stufe der organischen Gebilde, der Pflanze, kommt jene nur als *αὐξητικὴ καὶ θρεπτική* zum Vorschein; in dem nächst höheren Erzeugnis, dem Tiere, gesellt sich dazu die *αἰσθητικὴ καὶ κινητικὴ δύναμις*, während die höchste Stufe, die der Mensch repräsentiert, noch der Vernunfthätigkeit (*λογικὴ καὶ διανοητικὴ δύναμις* oder einfach *λόγος καὶ διάνοια*) teilhaftig geworden ist [6]). Auch insofern die niedere Klasse immer die Voraussetzung für die nächst höhere

---

1) Tom. I, p. 19 A—B.

2) Tom. I, p. 40 A: *τοῦ καθολικοῦ τε καὶ γενικοῦς φωτὸς διὰ τὸ εὐκίνητον προφανέντος τῶν ἄλλων· ἐπηκολούθησε τοῦ στερεώματος περιγραφὴ, τῇ κυκλοτερεῖ περιόδῳ τοῦ πυρὸς ὁρισθεῖσα· τῆς δὲ κούφης φύσεως τῶν βαρυτέρων ἀποκριθείσης, ἀκολούθως διαστέλλονται ἀπ᾽ ἀλλήλων αἱ βαρεῖαι ποιότητες, ἐν γῇ τε καὶ ὕδατι διακριθεῖσαι.*

3) Tom. III, p. 188 B: .... *τὰ στοιχεῖα, οἷς τὸ πᾶν συνπεπλήρωται.* Tom. I, p. 83 D, p. 117 D, — p. 118 A u. ö.

4) Tom. I, p. 138 A: .... *φαμεν τὴν μὲν ἀληθῆ καὶ τελείαν ψυχὴν τὴν ἀνθρωπίνην εἶναι, διὰ πάσης ἐνεργείας γνωριζομένην. εἰ δέ τι ἄλλο μετέχει ζωῆς, ἐν καταχρήσει τινὶ συνηθείας ἔμψυχον λέγομεν, μὴ ὅτι τελεία ἐν τούτοις ἐστὶν ἡ ψυχὴ, ἀλλά τινα μέρη ψυχικῆς ἐνεργείας ....* cf. p. 35.

5) Tom. I, p. 59 B: *διδάσκει γὰρ ἡμᾶς διὰ τούτων ὁ λόγος ἐν τρισὶ διαφοραῖς τὴν ζωτικὴν καὶ ψυχικὴν δύναμιν θεωρεῖσθαι.*

6) Tom. I, p. 59 C ff., 137 D—138 A; Tom. III, p. 205 B—206 A.

bildet, indem sie dieser die notwendigen Mittel zur Subsistenz darbietet, gestaltet sich die belebte Natur zu einer festen Ordnung[1]). — In der organischen Welt manifestiert sich also ein steter Fortschritt, eine Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen[2]).

Das ganze grosse Reich der Natur stellt sich bei dieser Art der Weltbetrachtung, die, wie schon hervorgehoben, auf Plotin und Aristoteles zurückgeht, als eine festgefügte Kette dar, als eine Stufenfolge, die von der blossen Natur zu den Gebilden der Pflanzen, Tiere bis zum Menschen aufsteigt und deren charakteristisches Merkmal darin besteht, dass diese verschiedenen Daseinsklassen in geordneten Beziehungen und festen Verhältnissen zu einander stehen. Auch bei solcher Weltbegreifung sind die leitenden Prinzipien durchaus künstlerische Gedanken, vornehmlich der harmonischen Ordnung, in die hier das Schöne mehr und mehr aufgeht.

Von der Welt der körperlichen Erscheinung ist nun geschieden die Welt der reinen Geister, die nach Gregor jenseits des Himmels, der Grenze der sinnlich-wahrnehmbaren Schöpfung, existiert[3]). Sie ist als rein geistiger Natur frei von allen Eigenschaften der materiellen Dinge, wie Gestalt, Grösse, Farbe und anderen irdischen Qualitäten[4]). Da jedoch die genauere Erforschung dieser

---

1) Tom. I, p. 59 A: .... *μανθάνομεν, ὅτι τῶν ζώων ἕνεκεν ἡ πόα χρήσιμος ἐφάνη τῷ κτίσαντι, διὰ δὲ τὸν ἄνθρωπον τὰ βοτὰ οὗ χάριν πρὸ μὲν τῶν βοσκημάτων ἡ ἐκείνων τροφὴ, πρὸ δὲ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὑπηρετεῖν μέλλον τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ* ....

2) Tom I, p. 61 C: *οὐκοῦν εἰκότως καθάπερ διὰ βαθμῶν ἡ φύσις, τῶν τῆς ζωῆς λέγω ἰδιωμάτων, ἀπὸ τῶν μικροτέρων ἐπὶ τὸ τέλειον ποιεῖται τὴν ἄνοδον.* — Dies ist natürlich nicht im Sinne der modernen Darwinistischen Entwicklungslehre vorzustellen; Gregor meint nicht ein Hervorgehen des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen, sondern göttliches Schaffen des Niederen und Höheren, und zwar nicht der Zeit, sondern der Idee nach.

3) Tom. I, p. 15 C: *τὸ στερέωμα, ὃ ἐπεκλήθη οὐρανὸς, μεθόριον τῆς αἰσθητῆς ἐστι κτίσεως· τὸ δ' ἀπ' ἐκείνου, νοητή τις διαδέχεται κτίσις.*

4) Tom. I, p. 15 C: ..., *νοητὴ κτίσις, ἐν ᾗ οὐκ εἶδος, οὐ μέγεθος,*

Welt über die menschliche Fassungskraft hinausgeht, so wollte uns auch Moses keine nähere Auseinandersetzung über die immaterielle Schöpfung geben — Gregor findet ihre Existenz nur durch die mosaische Erzählung von der Scheidung der Wasser über und unter der Feste angedeutet[1]) — sondern nur die schöne Ordnung der unteren materiellen Welt nachweisen[2]). Trotzdem sucht uns der Nyssener — gemäss den Anschauungen seiner Zeit — bei anderer Gelegenheit auch von jener geistigen Welt ein Bild zu entwerfen[3]). Er stellt nämlich im Anschluss an biblische Stellen verschiedene Klassen der rein geistigen Wesen auf, von denen er einer jeden wiederum ihre besondere Aufgabe in der Regierung des Alls zuweist, um so deutlich zu machen, dass auch bei der Schöpfung der überirdischen Sphäre das Prinzip der Ordnung und Harmonie massgebend gewesen sei[4]).

οὐχ ἡ ἐπὶ τόπου θέσις, οὐ τὸ ἐκ διασημάτων μέτρον, οὐ χρῶμα, οὐ σχῆμα, οὐ πηλικότης, οὐκ ἄλλο τι τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν θεωρουμένων οὐδέν. cf. Tom. I, p. 16 D; Tom. III, p. 54 B.

1) Tom. I, p. 15 C — p. 17 B. Dieselbe Ansicht treffen wir bereits bei Origenes.

2) Tom. I, p. 11 B, C: *τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὅτι διχῆ τῆς κτίσεως νοουμένης, εἴς τε τὸ νοητὸν καὶ αἰσθητόν, ἡ πᾶσα σπουδὴ τῷ νομοθέτῃ νῦν ἐστιν, οὐ τά νοητὰ ἐξηγήσασθαι, ἀλλὰ ὑποδεῖξαι διὰ τῶν φαινομένων ἡμῖν τὴν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς διακόσμησιν.*

3) Als Wohnstätten und Wirkungssphären weist Gregor den Geistern häufig die Gestirne zu; — wiederum scheint hier ein Einfluss Platos und Plotins, denen bekanntlich die Gestirne als beseelte Wesen galten (letzterer macht es gerade den Christen, den Gnostikern, wie er sie nennt, zum Vorwurf, dass sie den ewigen Gestirnen eine Seele versagen), vorzuliegen. Unseres Kirchenvaters Ansicht ist wohl eine Kombination jenes platonischen Gedankens mit der aus dem Judentum herübergenommenen altchristlichen Lehre von den Engeln — indem er nun jedem einzelnen der Himmelskörper einen besonderen Lenker und Regierer zuerteilt, giebt er den ersten Anstoss zu der im Mittelalter so beliebt gewordenen Meinung von der Bewegung der Gestirne durch die Engel; vergl. Tom. III, p. 54 A—55 B.

4) Tom. I, p. 698 B—C: *ἐπεὶ οὖν αἱ ἐξουσίαι αὗται ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶ, καὶ ἡ τάξις τῶν νοητῶν καὶ ὑπερκοσμίων δυνάμεων ἀσύγχυτος*

Diese Welt der reinen Geister ist jedoch der materiellen Daseinssphäre nicht schroff gegenübergestellt, sondern zwischen beiden steht, die Gegensätze vermittelnd, der Mensch, das *λογικὸν ζῶον*[1]). Wie die materielle Natur vom Niederen zum Höheren aufsteigend immer vollkommener organisiert ist, wie die Pflanzen und Tiere als Binde- und Mittelglieder zwischen der toten Materie und dem Menschen stehen, ebenso ist dieser das Band zwischen der *νοητὴ* und der *αἰσθητὴ κτίσις*, die Synthese von Geist und Materie. Unser Philosoph teilt hier durchaus noch die griechische, speziell platonische, Denkart, die den Menschen in ein Verhältnis zum grossen All setzt, ihn nicht ablöst von der Welt, sondern dem grossen Ganzen einfügt und so zu einer kosmischen Lebensführung nötigt. Zugleich ist aber, wie wir sehen werden, die Rolle, welche der Mensch im Kosmos zu spielen hat, eine unvergleichlich grosse. Denn wie in der sinnlichen Welt alles durch Harmonie miteinander verbunden und so der Einklang der ganzen Schöpfung mit sich selbst hergestellt ist, auf dieselbe Weise findet auch, damit alles, was existiert, gleichmässig teilhabe am Schönen, eine Verbindung des Sinn-

---

εἰς τὸ διηνεκὲς μένει, μηδεμιᾶς κακίας ἀνατρεπούσης τὴν εὐταξίαν· Tom. III, p. 55 A: *ἐπεὶ οὖν τῆς νοητῆς κτίσεως προϋποστάσης καὶ ἑκάστης τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων πρὸς τὴν τοῦ παντὸς σύστασιν ἐνεργείας τινὸς παρὰ τῆς τῶν πάντων ἐπιστατούσης ἐξουσίας προσνεμηθείσης ....* Die verschiedenen Klassen, welche Gregor (Tom. I, p. 698 B) aufzählt, sind: *ἐξουσίαι, κυριότητες, θρόνοι, ἀρχαί, δυνάμεις σεραφίμ, χερουβίμ, λειτουργοί.* Diese neuplatonischen Gedanken von der ununterbrochenen Stufenfolge der Wesen, die in Gregors System nur massvolle Verwertung gefunden haben, sind in der christlichen Welt vornehmlich durch die Schriften, welche den Namen des Dionysius Areopagita tragen, entwickelt. Hier befestigt sich auch die Idee von der Hierarchie — der himmlischen sowohl, wie der irdischen — mit ihren festen Abstufungen, die ja dann für die mittelalterlich-christliche Welt von der grössten Bedeutung gewesen ist.

1) Tom. III, p. 201 D: *τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον ὁ ἄνθρωπος ....* Tom. I, p. 85 D: *δύο τινῶν κατὰ τὸ ἀκρότατον πρὸς ἄλληλα διεστηκότων μέσον ἐστὶ τὸ ἀνθρώπινον, τῆς τε θείας καὶ ἀσωμάτου φύσεως, καὶ τῆς ἀλόγου καὶ κτηνώδους ζωῆς.*

lichen mit dem Geistigen statt, dessen Verwirklichung im Menschen vorliegt [1]).

Wir haben uns daher jetzt der gregorianischen Lehre vom Menschen, soweit sie für uns in Betracht kommt, zuzuwenden.

Wenn wir zunächst den Menschen nach der kreatürlichen, der Natur und Welt zugekehrten Seite ins Auge fassen, so stellt er sich im Verhältnis zur materiellen Schöpfung dar als der alles überstrahlende Höhepunkt, die Krone der Schöpfung und der König der übrigen Natur [2]). Dementsprechend zeigt schon der äussere Anblick des Körpers überall Ebenmass und wohlthuende Symmetrie der Glieder [3]). Ein Kunstwerk ist ferner der lebendige Organismus, denn kunstvoll ist darin alles geordnet: Den vielen einzelnen Teilen ist ihr besonderer Dienst zugewiesen, damit sie sich auf solche Weise zu gedeihlichem und schönem Zusammenwirken vereinen [4]). Vornehmlich aber ist der Mensch der Gipfel-

---

1) Tom. III, p. 54 C—55 A: *ἀλλ' ὥςπερ ἐν αὐτῷ τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ, πολλῆς πρὸς ἄλληλα τῶν στοιχείων οὔσης ἐταντιώσεως, ἐπινενόηταί τις ἁρμονία διὰ τῶν ἐναντίων ἁρμοζομένη παρὰ τῆς τοῦ παντὸς ἐπιστατούσης σοφίας, καὶ οὕτως πάσης γίνεται πρὸς ἑαυτὴν συμφωνία τῆς κτίσεως, οὐδαμοῦ τῆς φυσικῆς ἐναντιότητος τὸν τῆς συμπνοίας εἱρμὸν διαλυούσης, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸ νοητὸν γίνεταί τις κατὰ θείαν σοφίαν μίξις τε καὶ ἀνάκρασις, ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχοι καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροίη τῆς κρείττονος φύσεως· .... προμηθείᾳ δὲ κρείττονι πρὸς τὴν αἰσθητὴν φύσιν γίνεταί τις τοῦ νοητοῦ συνανάκρασις, ὡς ἂν μηδὲν ἀπόβλητον εἴη τῆς κτίσεως, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, μηδὲ τῆς θείας κοινωνίας ἀπόκληρον. τούτου χάριν ἐκ νοητοῦ τε καὶ αἰσθητοῦ τὸ κατὰ τὸν ἄνθρωπον μίγμα παρὰ τῆς θείας ἀναδείκνυται φύσεως, καθὼς διδάσκει τῆς κοσμογενείας ὁ λόγος.*

2) Tom. I, p. 52 D—53 C.

3) Tom. I, p. 164 A: *ὅτι κατὰ ἀλήθειαν μικρὸς κόσμος ἄνθρωπος, καὶ καλῶς ἐποίησαν οἱ τούτῳ τῷ ὀνόματι αὐτὸν ἀποσεμνεύοντες· πόσαι περὶ τὸ πρᾶγμα τοῦτο πραγματεῖαι καταναλώθησαν; αἱ φυσιολογίαι τῶν ἰατρῶν, τῶν γυμναστῶν αἱ παρατηρήσεις, ἢ περὶ ἀναλογίας, ἢ περὶ τῶν μελῶν πρὸς ἄλληλα συμμετρίας .... ταῦτα πάντα εἰς τὴν περὶ ἀνθρώπου διάπλασιν εἰσέρχεται.*

4) Tom, I, p. 128 D: *μᾶλλον δὲ πρὸ τούτων ἄξιον κατανοῆσαι τὸ τεχνικὸν τῆς φύσεως ἡμῶν ἐν αὐτῇ τῇ δημιουργίᾳ τοῦ σώματος.* Vergl.

punkt der sinnlichen Welt, weil er einerseits als ein Produkt aller Elemente, durch die das All gestaltet ist, angesehen werden muss[1]), andererseits auch die gesamte Gestaltung des Lebens — sowohl des pflanzlichen, wie des tierischen — in sich befasst[2]). Infolge solcher Vereinigung rekapituliert er gewissermassen die ganze Schöpfung in sich als die höchste Spitze der irdischen Natur und ist daher ein Mikrokosmus, eine potentielle Welt im Kleinen[3]).

Ist nun der Mensch nach der einen Seite hin mit der unter ihm stehenden Kreatur aufs engste verbunden und verwandt, so erhebt er sich nach der anderen Seite hin vermöge der Intelligenz, mit der er ausgestattet ist, weit über diese Sphäre und gewinnt damit Anteil an der höheren intellegibeln Welt. Die Vernunft ist nun das Charakteristikum der Seele, und darum will Gregor, wie wir schon andeuteten, eine *ψυχὴ* — in eben diesem höheren Sinne des Wortes, nicht nur als Lebensprinzip gefasst — dem Menschen allein zukommen lassen. In betreff der Verbindung von Leib und Seele hegt unser Kirchenvater die Ansicht, dass der Mensch in seiner Ganzheit entstehe und daher sowohl die Lehre von der Präexistenz der Seele, wie die von der Präexistenz der Körper zu verwerfen sei; er sieht in seiner Auffassnng die wahre Mitte zwischen diesen beiden Extremen[4]). Wie die ganze

---

überhaupt p. 127 A—136 B, wo Gregor eine feine anatomische Zerlegung des menschlichen Körpers giebt, wodurch er auch ein Zeugnis für seine ansehnlichen medizinischen Kenntnisse ablegt.

1) Tom. I, p. 128 B: *ὁμολογουμένου τοίνυν παρὰ πᾶσι τοῦ πάντων ἐν ἡμῖν εἶναι τῶν στοιχειωδῶς ἐν τῷ κόσμῳ θεωρουμένων τὴν μοῖραν* .... cf. Tom. III, p. 188 B.

2) Tom. III, p. 205 D: .... *τελευταίαι ἡ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴ ἱστορεῖται, ὡς πᾶσαν ἐκπεριειληφότος τὴν ζωτικὴν ἰδέαν, τήν τε ἐν τοῖς βλαστήμασι καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις θεωρουμένην.*

3) cf. p. 34 Anm. 3; ausserdem Tom. III, p. 188 B; I, 83 B—D.

4) Tom. I, p. 119 C—123 C. Diese Stelle, in der er eine Schrift *περὶ ἀρχῶν* citiert, wendet sich offenbar gegen seinen von ihm sonst so hoch geschätzten Lehrer Origenes, der bekanntlich den platonischen Standpunkt von der Präexistenz der Seele vertritt. Weiter vgl. p. 122 C: *διὰ δὲ τοῦ μέσου*

belebte Natur, so zeigt auch die menschliche Seele und zwar parallel und in Harmonie mit dem leiblichen Organismus eine stufenförmige Entwicklung; in dem ersten Stadium tritt zunächst nur die *αὐξητικὴ καὶ θρεπτικὴ*, bald auch im heranwachsenden Menschen die *αἰσθητικὴ δύναμις* hervor, und schliesslich, wenn der Mensch sich zur Reife entwickelt hat, gesellt sich dazu noch die Denkkraft (*λογικὴ δύναμις*); doch erscheint auch sie nicht plötzlich und mit einem Male, sondern allmählich spriesst sie im emsigen Wachstum mit der Vervollkommnung des Organismus hervor[1]). Hier treten wiederum die künstlerischen Anschauungen unseres Philosophen zu Tage: Das Verhältnis von Seele und Körper ist ein harmonisches und der geist-leibliche Organismus entwickelt sich gleichmässig und stufenweise wie denn auch der fortschreitend sich ausbildende menschliche Organismus mit einem durch die gestaltende Kraft des Künstlers allmählich entstehenden plastischen Kunstwerke verglichen wird[2]).

τῶν ὑπολήψεων εὐθύνειν οἶμαι δεῖν ἐν ἀληθείᾳ τὸ ἡμέτερον δόγμα. — Betreffs des Sitzes der Seele ist Gregor der Meinung, dass sie den ganzen Körper durchdringe und an keinen bestimmten Ort gebunden sei. In dieser Beziehung vergleicht er sie, wie schon erwähnt, mit der *θεία τέχνη καὶ δύναμις*, die ja auch in jedem einzelnen, selbst dem geringsten, Teile des ganzen grossen Weltalls wirksam sein soll. cf. p. 24, Note 1 und Tom. I, p. 67 D—73 C, besonders 72 D.

1) Tom. I, p. 125 D—126 A: *καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἐκ βραχυτάτου πρὸς τὸ τέλειον πρόεισιν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ἐνέργεια καταλλήλως ἐμφυομένη τῷ ὑποκειμένῳ συνεπιδίδωσι καὶ συναύξεται· προηγεῖται μὲν γὰρ αὐτῆς ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ οἷον ῥίζης τινὸς ἐν τῇ γῇ κατακρυφθείσης ἡ αὐξητική τε καὶ θρεπτικὴ δύναμις μόνη· οὐ γὰρ χωρεῖ τὸ περισσότερον ἢ τοῦ δεχομένου βραχύτης· εἶτα προελθόντος εἰς φῶς τοῦ φυτοῦ καὶ ἡλίῳ τὴν βλάστην δείξαντος, ἡ αἰσθητικὴ χάρις ἐπήνθησεν. ἁδρυνθέντος δὲ ἤδη καὶ εἰς σύμμετρον μῆκος ἀναδραμόντος, καθάπερ τις καρπὸς διαλάμπειν ἡ λογικὴ δύναμις ἄρχεται, οὐ πᾶσα ἀθρόως ἐκφαινομένη, ἀλλὰ τῇ τοῦ ὀργάνου τελειώσει δι' ἐπιμελείας συναύξουσα.*

2) Tom. I, p. 136 D—137C: *τὴν* (sc. *ἀνθρωπίνην φύσιν*) *δὲ τρέφεσθαι κατ' ἀμφότερα, καὶ καταλλήλως ἐν ἑκατέρῳ μέρει τὴν αὔξησιν ἐπίδηλον ἔχειν· εὐθὺς μὲν γὰρ διὰ τῆς τεχνικῆς ταύτης καὶ ἐπιστημονικῆς διαπλάσεως τὴν συμπεπλεγμένην αὐτῇ τῆς ψυχῆς ἐνδείκνυται δύναμιν, ἀμυδρότερον μὲν κατὰ τὴν πρώτην ἐκφαινομένην, καθεξῆς δὲ τῇ τοῦ ὀργάνου τελειώσει συναναλάμ-*

Zugleich führt uns nun das spirituelle Element, der Hauptbestandteil der menschlichen Seele, zu der anderen auf die höhere Schöpfung gerichteten Seite im Menschen. Denn war er einerseits nach seinen kreatürlichen irdischen Beziehungen ein Bild der Natur, so wird er andererseits durch den *νοῦς*, der ihm in der materiellen Welt eigentümlich ist, auch ein Bild Gottes. Wiederholt betont der Nyssener in den verschiedensten Variationen diesen Gedanken von der Erhabenheit des Menschen und seiner Zugehörigkeit zur geistigen Welt durch den ihm aufgedrückten Stempel der Gottebenbildlichkeit. Der Mensch gilt ihm als *μίμημα θεοῦ* [1]) oder, da Vernunft und Verstand das Wesen der Gottheit ausmacht, als *μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου* [2]). Als solches *μίμημα* ist er ausgestattet „mit der göttlichen Schönheit der geistigen Natur"; wie oft in einem kleinen Stückchen Glas sich das Spiegelbild der Sonne zeigt, so strahlen auch in unserer Seele die Bilder der unaussprechlichen Eigen-

---

πουσαν. οἷον δὲ ἐπὶ τῶν λιθογλύφων ἔστιν ἰδεῖν — πρόκειται μὲν γὰρ τῷ τεχνίτῃ ζώου τινὸς εἶδος ἐν λίθῳ δεῖξαι, τοῦτο δὲ προθέμενος πρῶτον μὲν τὸν λίθον τῆς συμφυοῦς ὕλης ἀπέῤῥηξεν, εἶτα περικόψας αὐτοῦ τὰ περιττὰ προήγαγέ πως διὰ τοῦ πρώτου σχήματος τῇ μιμήσει τῇ κατὰ πρόθεσιν, ὥστε καὶ τὸν ἄπειρον διὰ τῶν φαινομένων τοῦ σκόπου τῆς τέχνης καταστοχάσασθαι πάλιν ἐπεργασάμενος προσήγγισε πλέον τῇ ὁμοιότητι τοῦ σπουδαζομένου, εἶτα τὸ τέλειον καὶ ἀκριβὲς εἶδος ἐγχειρουργήσας τῇ ὕλῃ εἰς πέρας τὴν τέχνην προήγαγε, καὶ ἔστι λέων, ἢ ἄνθρωπος, ἢ ὅτι ἂν τύχῃ παρὰ τοῦ τεχνίτου γενόμενον, ὁ πρὸ βραχέος ἄσημος λίθος, οὐ τῆς ὕλης πρὸς τὸ εἶδος ὑπαμειφθείσης, ἀλλὰ τοῦ εἴδους ἐπιτεχνηθέντος τῇ ὕλῃ — τοιοῦτόν τι καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς λογισάμενος τοῦ εἰκότος οὐχ ἁμαρτήσεται. τὴν γὰρ πάντα τεχνιτεύουσαν φύσιν ἐκ τῆς ὁμογενοῦς ὕλης λαβοῦσαν ἐν ἑαυτῇ τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου μέρος δημιουργεῖν ἀνδριάντα φαμέν. ὥσπερ δὲ τῇ κατ' ὀλίγον ἐργασίᾳ τοῦ λίθου τὸ εἶδος ἐπηκολούθησεν, ἀμυδρότερον μὲν παρὰ τὴν πρώτην, τελειότερον δὲ μετὰ τὴν τοῦ ἔργου συμπλήρωσιν, οὕτω καὶ ἐν τῇ τοῦ ὀργάνου γλυφῇ τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ ὑποκειμένου προφαίνεται, ἀτελὲς ἐν τῷ ἀτελεῖ καὶ ἐν τῷ τελείῳ τέλειον.

1) Tom. I, p. 94 D.

2) Tom. I, p. 54 B: *νοῦς καὶ λόγος ἡ θειότης ἐστίν .... ὁρᾷς ἐν σεαυτῷ καὶ τὸν λόγον καὶ διάνοιαν, μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου.* Andere Ausdrücke dafür sind z. B.: *τὸ τῆς θείας φύσεως ἀπεικόνισμα* (Tom. I, p. 99 A); *τὸ τῆς ἄνω δυνάμεως ἀπεικόνισμα* (Tom. III, p. 55 B) u. ä.

schaften Gottes hervor[1]). Ferner tritt uns in dieser Lehre von der göttlichen Ebenbildlichkeit wiederum die Identifizierung des Guten mit dem Schönen entgegen. Gott das Archetyp ist als *τὸ ὄντως καλόν* zugleich das *ὄντως ἀγαθόν*[2]) oder die *ἀληθής ἀρετή*[3]), und somit trägt mit der Schönheit des göttlichen Bildes der Mensch auch die Anlage zu jeglicher Tugend in sich, ja erst als *μίμημα θεοῦ* wird er zu einem moralischen Subjekte, indem er in göttlicher Weise mit allem Schönen und Guten geschmückt ist[4]). Es verdient noch besonders hervorgehoben zu werden, dass Gregor diese göttliche Ebenbildlichkeit ausdrücklich beiden Geschlechtern zu teil werden lässt[5]).

Fassen wir zusammen, so ergiebt sich, dass der Mensch geschaffen ist als eine Mischung von Sinnlichem und Geistigem, von Kreatürlichem und Göttlichem; doch diese beiden Seiten stehen nicht im Gegensatz zu einander, liegen nicht in gegenseitiger Opposition, sondern befinden sich vielmehr in rechter Mischung und Ordnung — der Mensch ist ein schönes, harmonisches Ganzes. Dass unser Philosoph den Menschen als ein solches ansieht und ihn für ein vollendetes Kunstwerk hält, findet seine Bestätigung noch besonders darin, dass er überall, wo er von dessen Erschaffung spricht, Bilder und Gleichnisse aus der Kunst, vornehmlich aus der Plastik

---

1) Tom. III, p. 55 B (*τὸ θεοειδὲς τῆς νοητῆς φύσεως κάλλος*) Tom. III, 196 B.

2) Tom. III, p. 147 B, 135 B u. ö.

3) Tom. III, p. 70 C, 159 D u. ö.

4) Tom. I, p. 86 D: *οὐκοῦν ἔστι ἐν ἡμῖν παντὸς μὲν καλοῦ ἰδέα, πᾶσα δὲ ἀρετῆ καὶ σοφία, καὶ πᾶν ὅτι πέρ ἐστι πρὸς τὸ κρεῖττον νοούμενον.* cf. Tom. I, p. 804 C; III, p. 63 C.

5) Tom I, p. 151 A ff. Dies ist besonders deshalb bemerkenswert, weil in der späteren Entwicklung die Ansicht des Aristoteles, wonach das weibliche Wesen nur als ein verfehlter Versuch, ein Missgriff der Natur angesehen wird, die herrschende geworden ist; so stellt z. B. Thomas, die Konsequenz aus jener aristotelischen Meinung auch für die Moral ziehend, in seiner Ethik den Satz auf: Pater magis est diligendus quam mater. cf. Molsdorf: Die Idee des Schönen bei Th. v. Aq. Jena 1891, p. 20 f.

und Malerei heranzieht, um uns seine Ansichten über den Menschen anschaulich und deutlich zu machen [1]).

Der Mensch ist daher nach Gregor befähigt, Band zweier an sich entgegengesetzter Welten zu sein und die kosmische Mittlerrolle zu spielen, um die gesamte Schöpfung schliesslich zur Teilnahme an dem Schönen und Guten zu erheben und die Apokatastasis herbeizuführen [2]).

---

[1]) Tom. I, p. 51 D; p. 52 D; p. 53 D—54 D; p. 136 C. ff etc.

[2]) cf. p. 34, Note 1; Tom. III, p. 229 C ff. — Es mag wunderbar erscheinen, dass hier die Persönlichkeit Christi vollkommen zurücktritt, doch wenn Gregor sich frei bewegt und philosophiert, sieht er in der Welt und im Menschen selbst alles das, worauf die ganze Entwicklung abzielt, angelegt (vgl. auch Harnack Dogmgesch. II, p. 166 f. und Möllers Artikel in Herzogs Real-encyklopädie Bd. V, p. 401 f.); nur wenn er als christlicher Kirchenvater (z. B. in seiner „grossen Katechese" Tom. III, p. 85 B ff.) redet, ist die Zurückführung zu Gott an den geschichtlichen Christus gebunden. Gregor ist sich natürlich dieser zweifachen Betrachtungsweise als Kind einer Zeit, welche die heterogensten Elemente zu verbinden glaubte, indem sie sie kritiklos nebeneinanderstellte, kaum bewusst geworden.

Man hat wohl versucht, diese oben besprochene Lehre des orthodoxen Kirchenvaters — von der Apokatastasis — aus seinen Werken zu eliminieren, (so schon der Patriarch Germanus von Konstantinopel in einer besonderen Schrift, die aber verloren ist und von deren Existenz wir nur durch Photius wissen), indem man darin eine spätere Interpolation der Origenisten sah. Doch lässt sich dies weder aus äusseren, noch aus inneren Gründen erweisen; vor allen Dingen verbietet es aber der logische Zusammenhang, in dem, wie sich hier deutlich erkennen lässt, jene Lehre in dem System des Gregor steht. Nur darf dabei nicht übersehen werden, dass sich allerdings obige Lehre mit der Forderung unbedingter Willensfreiheit, wofür Gregor immer eintritt, nicht so glatt in Einklang bringen lässt. Wenigstens der Versuch eines Ausgleiches liesse sich erwarten, doch findet sich in den Schriften unseres Philosophen davon nichts.

§ 4.

Die Bedeutung des Schönen für die sittliche Welt.

Die Anschauung, dass das sittlich Gute etwas Schönes ist, durchdringt, wie bei den Griechen [1]), mit denen Gregor sie teilt, auch seine ganze Sittenlehre.

Wem das Gute als etwas Schönes gilt, dem muss auch das Hässliche mit dem Schlechten zusammenfallen; dass dies wirklich bei unserem Kirchenvater der Fall ist, erhellt durch seine Ausführungen und Bestimmungen über das Böse.

Vergegenwärtigen wir uns nun noch einmal die Ansichten Gregors über Welt und Mensch, welche mit seiner Lehre vom Bösen zusammenhängen. Die Materie an sich galt ihm als eine formlose und gestaltlose Masse, und erst die künstlerisch gestaltende Kraft Gottes formte sie zur

1) cf. Ziegler, Geschichte der Ethik, Bonn 1881, I, p. 244: „Die Harmonie und das Mass ist geradezu das Grundprinzip der ganzen griechischen Moral. Das gilt ebenso von ihrer allerfrühesten Form bei den Pythagoreeren, wie von den klassischen Zeugen der griechischen Ethik und der griechischen Sittlichkeit, von Aristoteles, der ja Mass und Mitte zum Kriterium aller Tugend und alles Tugendstrebens gemacht hat; und selbst noch in die weltflüchtige Moral der Mystik leuchtet die Sonne der griechischen Harmonie und Schönheit erfreulich herein, so dass sie doch immer noch eine natürliche und schöne bleibt."

Schönheit und machte aus dem Chaos einen Kosmos. Aehnlich wie im grossen Universum denkt sich Gregor den Vorgang im Menschen, dem Mikrokosmus. Die menschliche Seele, welche, als ein Bild Gottes, auch mit der göttlichen Schönheit bekleidet ist, durchdringt, wie Gott das ganze Weltall, alle Teile des Leibes, um den ganzen Menschen zu einem schönen und zugleich zu einem guten zu machen. Doch dazu ist des weiteren erforderlich, dass Leib und Seele — jene beiden Teile, als deren Synthese der Mensch geschaffen ist — sich in Ordnung und Harmonie miteinander befinden. Darauf, dass der Mensch ein schönes, harmonisches Ganzes ist, ist nun das sittlich Gute in ihm begründet. Damit ist aber, sofern jenes schöne Einvernehmen von Leib und Seele zerstörbar ist, zugleich die Möglichkeit einer Disharmonie gegeben.

Entsprach nun dem Zustande der Harmonie und Ordnung im Menschen das Gute, so ist andererseits jene Unordnung und Disharmonie nicht nur Veranlassung für das Böse, sondern das Böse selbst. Gregor drückt dies folgendermassen aus: Wie die menschliche Seele ein Spiegelbild der göttlichen Schönheit ist, so wird, so lange Seele und Körper in rechter Ordnung und Verhältnis zu einander stehen, dergestalt nämlich, dass erstere den Körper leitet und regiert, auch der letztere zur göttlichen Schönheit emporgehoben, indem er gleichsam ein Spiegel des Spiegels wird; wenn dagegen diese schöne Harmonie aufgehoben wird und eine Umkehrung des Verhältnisses von Leib und Seele stattfindet, so verliert dadurch auch der Geist das Gepräge der göttlichen Schönheit, indem nun die Hässlichlichkeit der von der Natur verlassenen Materie auch auf ihn übergeht, und es entsteht das Böse[1]).

---

1) Tom. I, p. 71 D ff.: *ὥσπερ δὲ ἔφαμεν τῇ ὁμοιώσει τοῦ πρωτοτύπου κάλλους κατακοσμεῖσθαι τὸν νοῦν, οἷόν τι κάτοπτρον τῷ χαρακτῆρι τοῦ ἐμφαινομένου μορφούμενον, κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν καὶ τὴν οἰκονου-*

Hier findet also die ungebrochene Einheit des Schönen und Guten, die enge Verbindung, welche das Aesthetische und Ethische in Gregors Geiste eingegangen waren, ihre volle Bestätigung in der Identifizierung des Hässlichen, d. h. des der Ordnung und Harmonie Entbehrenden mit dem Bösen [1]).

Weiter haben seine ästhetischen Anschauungen auch seine Auffassung der kirchlichen Lehre vom Sündenfall beeinflusst. Wie war es möglich, dass in dieser Welt, die als schöne und vollkommene von Gott geschaffen war, das Böse Eingang fand? Wie konnte es der Mensch, der doch mit dem Bilde Gottes die Anlage zu allem Schönen und Guten in sich trug, auf sich wirken lassen? Gregor kann es sich nicht anders erklären, als dass auch das Böse mit einem Schein des Schönen (*φαντασία καλοῦ*) geschmückt war; sonst würde es vollkommen wirkungslos gewesen sein dem Menschen gegenüber. Die Verführung war nur dadurch möglich, dass der Verführer dem Bösen äusserlich das Gepräge des Schönen gab und so das Wesen und die wahre Natur

---

μένην ὑπ' αὐτοῦ φύσιν ἔχεσθαι τοῦ νοῦ λογιζόμεθα, καὶ τῷ παρακειμένῳ κάλλει καὶ αὐτὴν κοσμεῖσθαι, οἷόν τι κατόπτρου κάτοπτρον γινομένην, κρατεῖσθαι δὲ ὑπὸ ταύτης καὶ συνέχεσθαι τὸ ὑλικὸν τῆς ὑποστάσεως, περὶ ἣν θεωρεῖται ἡ φύσις. ἕως ἂν οὖν ἔχηται τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον, διὰ πάντων ἀναλόγως ἡ τοῦ ὄντως κάλλους κοινωνία διέξεισι, διὰ τοῦ ὑπερκειμένου τὸ προσεχὲς καλλωπίζουσα. ἐπειδὰν δέ τις γένηται τῆς ἀγαθῆς ταύτης τῆς συμφυΐας διασπασμός, ἢ καὶ πρὸς τὸ ἔμπαλιν ἀντακολουθῇ τῷ ὑποβεβηκότι τὸ ὑπερέχον, τότε αὐτῆς τε τῆς ὕλης ὅταν μονωθῇ τῆς φύσεως, διηνέχθη τὸ ἄσχημον (ἄμορφον γάρ τι καθ' ἑαυτὴν ἡ ὕλη καὶ ἀκατάσκευον) καὶ τῇ ἀμορφίᾳ ταύτης συνδιεφθάρη τὸ κάλλος τῆς φύσεως, ἡ διὰ τοῦ νοῦ καλλωπίζεται. καὶ οὕτως ἐπ' αὐτὸν τὸν νοῦν τοῦ κατὰ τὴν ὕλην αἴσχους διὰ τῆς φύσεως ἡ διάδοσις γίνεται, ὡς μηκέτι τοῦ θεοῦ τὴν εἰκόνα ἐν τῷ χαρακτῆρι καθορᾶσθαι τοῦ πλάσματος. οἷον γάρ τι κάτοπτρον κατὰ νώτου τὴν τῶν ἀγαθῶν ἰδέαν ὁ νοῦς ποιησάμενος ἐκβάλλει μὲν τῆς ἐκλάμψεως τοῦ ἀγαθοῦ τὰς ἐμφάσεις, τῆς δὲ ὕλης τὴν ἀμορφίαν εἰς ἑαυτὸν ἀναμάσσεται, καὶ τούτῳ γίνεται τῷ τρόπῳ τοῦ κακοῦ ἡ γένεσις διὰ τῆς ὑπεξαιρέσεως τοῦ καλοῦ παρυφισταμένη.

1) Vgl. auch Tom. I, p. 754 A, wo der göttlichen Schönheit *(κάλλος θεοῦ)* geradezu die Hässlichkeit der Sünde *(αἶσχος τῆς ἁμαρτίας)* entgegengesetzt wird.

desselben verdeckte. Es erscheint ja auch dem Geizhals der Glanz des Goldes als etwas Schönes, und doch ist der Geiz die Wurzel alles Uebels[1]). Immer ist es das Verlangen nach etwas Schönem, das den Menschen zur Sünde verleitet; ähnlich charakterisiert er daher z. B. die Habsucht als eine Verirrung der menschlichen Vernunft, sofern sie nämlich meint, die Schönheit sei in der Materie und nicht die ewige Schönheit ins Auge fasst[2]).

Unserem Kirchenvater galt wie Plato die Idee des Guten als identisch mit der Gottheit, sie ist aber ferner auch das höchste Gut und damit zugleich das höchste Ziel unseres Strebens. Wenn Gregor einerseits dieses Einswerden mit Gott im Anschluss an Plotin durch mystische Kontemplation, durch Hineintauchen ins Absolute — ja er spricht wie jener von dem Zustande der *ἔκστασις*[3]) — zu erreichen und das Urbild des Guten und Schönen zu schauen hofft[4]), so kennt er doch auch noch einen anderen besonders durch das Christentum beeinflussten Weg, um zu diesem hohen Ziele

---

1) Tom. I, p. 97 C, D: *μέμικται δὲ διὰ τῶν ἐναντίων ὁ καρπὸς ἐκεῖνος, ὁ συνήγορον ἔχων ἑαυτοῦ τὸν ὄφιν, τάχα κατὰ τὸν λόγον τοῦτον, ὅτι οὐ γυμνὸν πρόκειται τὸ κακὸν αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν φαινόμενον. ἦ γὰρ ἂν ἄπρακτος ἦν ἡ κακία, μηδενὶ προσκεχρωσμένη καλῷ τῷ πρὸς ἐπιθυμίαν αὐτῆς ἐφελκομένῳ τὸν ἀπατώμενον. νυνὶ δὲ σύμμικτός πώς ἐστιν ἡ τοῦ κακοῦ φύσις, ἐν μὲν τῷ βάθει τὸν ὄλεθρον οἷόν τινα δόλον ἐγκεκρυμμένον ἔχουσα, ἐν δὲ τῇ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀπάτῃ καλοῦ τινα φαντασίαν παραδεικνύουσα. καλὸν δοκεῖ τοῖς φιλαργύροις ἡ τῆς ὕλης εὐχροια, ἀλλὰ ῥίζα πάντων τῶν κακῶν ἡ φιλαργυρία γίνεται.*

2) Tom. II, p. 121 B: *καὶ γὰρ λογισμὸς τῆς τοῦ καλοῦ κρίσεως ἁμαρτάνων, ἐν τῇ ὕλῃ τὸ καλὸν εἶναι φαντάζεται οὐ πρὸς τὸ ἄϋλον ἀναβλέπων κάλλος, καὶ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὰ κάτω ῥεῖ, τοῦ ἀληθοῦς ὀρεκτοῦ ἀποῤῥέουσα. .... συμφωνεῖ ἡ τοιαύτη νόσος τῷ ἀποστολικῷ τῆς πλεονεξίας ὅρῳ.* Gewöhnlich legt übrigens unser Philosoph bei seiner Definition der Habsucht hierauf nicht das Hauptgewicht. cf. p. 53.

3) Tom. III, p. 142 A: .... *ὁ μέγας Δαβὶδ ...., ὃς ἐπειδή ποτε δυνάμει τοῦ πνεύματος ὑψωθεὶς τὴν διάνοιαν καὶ οἷον ἐκβὰς αὐτὸς ἑαυτόν, εἶδεν ἐκεῖνο τὸ ἀμήχανον καὶ ἀπερινόητον κάλλος ἐν τῇ μακαρίᾳ ἐκστάσει ....*

4) cf. Meyer, Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa, J. D. Halle 1894, pag. 28 ff., und unsere Ausführungen in § 2.

zu gelangen. Das Metaphysische tritt hier vollkommen in den Hintergrund, und auf die Erfüllung der moralischen Aufgabe wird jetzt der Nachdruck gelegt. Zugleich wird diese Gedankenreihe wiederum vollkommen von künstlerischen Gesichtspunkten beherrscht, indem Gregor hier den platonischen Begriff der *μίμησις* einführt. Da es dem Menschen als materielles Wesen unmöglich ist, dem Urbilde des Guten, der Gottheit gleich zu werden, so soll er wenigstens, wie ja auch der Künstler seine Werke durch Nachahmung schafft, durch die *μίμησις* sich seinem *ἀρχέτυπος* möglichst ähnlich zu gestalten suchen, auch soweit es die Nachahmung vermag, sich nach dem Muster der Urschönheit veredeln und verschönen [1]). In demselben Sinne spricht Gregor von einem *μιμεῖσθαι τὴν ὑπερέχουσαν ζωὴν* oder *τὴν τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων πολιτείαν* und von einer *μίμησις τῆς τῶν ἀγγέλων ζωῆς* [2]). Auf diese Weise wird die *ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον* erreicht, denn darin liegt die Gottähnlichkeit, dass die menschliche Natur die weitüberragende göttliche nachahmt [3]). Ist der Mensch zur *ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον* dem Endziele des tugendhaften Lebens [4]) gelangt, das heisst aber, hat er sein Herz geläutert von allem Bösen und von allen Leidenschaften, dann schaut er wie in einem Spiegel in seiner eigenen Schönheit das Abbild der urbildlichen göttlichen

---

1) Tom. III, p. 131 D f.: *τοῦτο δέ ἐστι τὸ μόνῃ τῇ ψυχῇ ζῆν, καὶ μιμεῖσθαι κατὰ τὸ δυνατὸν τὴν τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων πολιτείαν, ἐν ᾗ οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται, ἀλλ' ἔργον αὐτοῖς καὶ κατόρθωμα τὸ θεωρεῖν τὸν πατέρα τῆς ἀφθαρσίας ἐστί, καὶ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος τὴν ἰδίαν καλλωπίζειν μορφὴν διὰ τῆς ἐνδεχομένης μιμήσεως.*

2) Tom. III, p. 224 A; II, p. 184 D. Vgl. auch die vorige Note.

3) Tom. III, p. 222 C: *ἀληθῆς γὰρ ἐν τούτῳ ἐστὶν εἰπεῖν τὴν ἀκριβῆ πρὸς τὸ θεῖον εἶναι ὁμοίωσιν, ἐν τῷ μιμεῖσθαί πως τὴν ἡμετέραν ζωὴν τὴν ὑπερκειμένην οὐσίαν.*

4) Tom. I, p. 766 B: *εἴρηται .... καὶ νῦν πάλιν εἰρήσεται, ὅτι τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις.*

Natur [1]). Entsprechend seiner Lehre, dass der Mensch zunächst als ein vollkommenes *μίμημα θεοῦ* geschaffen sei, diese Gottebenbildlichkeit aber durch die Sünde zwar nicht ganz verloren, so doch wenigstens verdeckt sei, ist unserem Kirchenvater, die „Nachahmung Gottes" nichts anderes, als die verdeckte Schönheit der Seele wieder ans Licht zu ziehen [2]). — Dass aber die Quelle dieser Darlegungen seine künstlerische Grundanschauung ist und Gregor dabei die Analogie mit der Kunst nicht vergessen hat, wird noch besonders dadurch bewiesen, dass unser Philosoph die menschliche Seele, die durch die *μίμησις* dem göttlichen Urbilde wieder ähnlich werden soll, gern mit einem Gemälde ver-

---

1) Tom. I, p. 815 B: .... *ἵνα διδαχθῶμεν, ὅτι ὁ πάσης κακίας καὶ ἐμπαθοῦς διαθέσεως τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν ἀποκαθήρας ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾷ τὴν εἰκόνα.* Tom. III, p. 222 B—C: *οὐκοῦν οὐδεμία τις ἔσται διὰ τούτων ζημία πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίαν, εἰ τῶν τοιούτων ἡ ψυχὴ κινημάτων ἐλευθέρα γένοιτο, πρὸς ἑαυτὴν πάλιν ἐπανελθοῦσα καὶ ἑαυτὴν ἀκριβῶς ἰδοῦσα, οἷα τῇ φύσει ἐστί, καὶ οἷον ἐν κατόπτρῳ καὶ εἰκόνι διὰ τοῦ οἰκείου κάλλους πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βλέπουσα.*

2) Tom. III, p. 149 C: *οὐ γὰρ ἡμέτερον ἔργον, οὐδὲ δυνάμεως ἀνθρωπίνης ἐστὶ κατόρθωμα ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις, ἀλλὰ τοῦτο μὲν τῆς τοῦ θεοῦ μεγαλοδωρεᾶς ἐστιν, εὐθὺς ἅμα τῇ πρώτῃ γενέσει χαρισαμένου τῇ φύσει τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα, τῆς δὲ ἀνθρωπίνης σπουδῆς τοσοῦτον ἂν εἴη ὅσον ἐκκαθᾶραι μόνον τὸν ἐπιγινόμενον ἀπὸ κακίας ῥύπον αὐτῷ, καὶ τὸ κεκαλυμμένον ἐν τῇ ψυχῇ κάλλος διαφωτίσαι.* — Auch hier kreuzen sich, wie wir sehen, wiederum zwei Betrachtungsweisen; man muss daher wohl unterscheiden zwischen der philosophischen und der christlich-religiösen Auffassung. Nach der ersteren, die mehr dem Griechentum entspricht, liegt im Menschen von Natur die Anlage zur Verähnlichung mit Gott, und es kommt nur darauf an, sie zu erwecken und zu entwickeln. Nach der religiösen Betrachtungsweise hingegen hat der Mensch zunächst die volle Gottähnlichkeit besessen; aber durch die Sünde ist sie verloren, nur durch Christus sind wir in den Stand gesetzt, sie wieder zu erlangen. Daher gilt das Wort: *χριστιανισμός ἐστι τῆς θείας φύσεως μίμησις* (Tom. III, p. 271 B). — Bei solcher Auffassung, in der, wie auch sonst oft, die Hochschätzung der griechischen Philosophie von seiten unseres christlichen Kirchenvaters augenscheinlich hervortritt, kann es uns nicht wundernehmen, wenn ein Theologe des vorigen Jahrhunderts (Du Pin cf. Schroeckh, Kirchengeschichte 1790, Teil 14, p. 144) urteilt, dass die Schriften des Gregor von Nyssa wegen der Vermischung der Philosophie mit der Theologie den Abhandlungen des Plato und Aristoteles ähnlicher seien, als den Werken anderer Christen.

gleicht, dass durch Schmutz verunreinigt ist und nun der Aufmalung bedarf[1]). — —

Die Tugendlehre, zu der wir jetzt übergehen wollen, ist derjenige Teil der gregorianischen Philosophie, in welchem die ästhetischen Anschauungen am meisten massgebend und grundlegend gewesen sind. Mehrfach werden wir bei der folgenden Betrachtung Lehren Platos und Aristoteles, begegnen, die ja in der Fassung des Tugendbegriffs am deutlichsten den engen Zusammenhang mit ihrem Volke, dem Volke der Kunst, darthun.

Wie die Gesundheit des Körpers auf dem geordneten Verhältnis der in demselben befindlichen Elemente beruht, so verlangt auch die *εὐεξία τῆς ψυχῆς* eine Harmonie der verschiedenen Seelenthätigkeiten; dieses Wohlbefinden, die Gesundheit, welche, da sie durch Ordnung und Gleichmass bewirkt wird, zugleich Schönheit der Seele ist, macht den Menschen zu einem Tugendhaften. Tugend ist also nach Gregor nichts anderes als Gesundheit oder Schönheit der Seele, während die Schlechtigkeit mit der Hässlichkeit und Krankheit derselben zusammenfällt[2]) — die alte echtgriechische Anschauung. Schon hier tritt der Gedanke der

---

1) Tom. I, p. 765 A, B: *καὶ καθάπερ ἐπὶ τῆς ζωγραφικῆς τέχνης εἴποι ἄν τις πρὸς τοὺς ἀπείρους ὁ ἐπιστήμων ἐκεῖνο καλὸν εἶναι τὸ πρόσωπον, τὸ ἐκ τοιῶνδε τῶν τοῦ σώματος μυρίων συγκείμενον, ᾧ κόμη τε τοιάδε, καὶ ὀφθαλμῶν κύκλοι, καὶ ὀφρύων περιγραφαὶ, καὶ παρειῶν θέσις, καὶ τὰ καθ' ἕκαστον πάντα, δι' ὧν συμπληροῦται ἡ εὐμορφία, οὕτως καὶ ὁ τὴν ἡμετέραν πρὸς τὴν τοῦ μόνου μακαρίου μίμησιν ἀναζωγραφῶν ψυχὴν ....*

2) Tom. I, p. 740 B ff: *ἤκουσά τινος ἰατρικοῦ τεχνικῶς περὶ τῆς κατὰ τὴν ὑγιείαν ἕξεως φυσιολογούντος· ἴσως δ' ἂν γένοιτο ἡμῖν καὶ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς εὐεξίαν οὐκ ἀπὸ σκόπου τὸ λεγόμενον. τὴν γὰρ ἐκ τοῦ μετρίου παρατροπὴν τῶν ἐν ἡμῖν στοιχείων τινὸς ἀρχὴν καὶ αἰτίαν τῆς κατὰ τὸ πάθος συστάσεως διωρίζετο .... καὶ διὰ τοῦτο σκοπεῖν ᾤετο δεῖν ὅτι μάλιστα τῶν ἐν ἡμῖν ἐν ἀταξίᾳ κινουμένων διὰ τῆς ἰδίας ἐπικρατήσεως ἄτονον ποιεῖν τοῦ ἀντιστοιχοῦντος τὴν πρὸς τὴν ὑγιείαν συνεισφοράν .... ἦν ἐν ὑγιείᾳ ποτὲ νοητῇ τὸ ἀνθρώπινον, οἷόν τινων στοιχείων, τῶν τῆς ψυχῆς λέγω κινημάτων, κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον ἰσοκρατῶς ἐν ἡμῖν κεκραμένων. .... ὑγιεία δὲ τῆς ψυχῆς ἡ τοῦ θείου θελήματος εὐοδία, ὥσπερ δὴ πάλιν τὸ ἐκπεσεῖν τοῦ ἀγαθοῦ*

Ordnung und des Masses deutlich hervor. Gregor sucht diesen Gedanken durch mannigfache Bilder und Vergleiche zum Ausdruck zu bringen. Wenn er erklärt, unser Verstand solle wie ein Wagenlenker die Zügel des Körpers führen und dadurch, dass er unsere einzelnen Seelenteile in Ordnung hält, die rechte innere Verfassung in uns herstellen[1]), so zeigt er mit solcher Wahl des Bildes, wie vollständig er sich in platonischen Bahnen bewegt. Sonst zieht der Nyssener auch ein wohlbereitetes und eingerichtetes Haus zum Vergleiche heran. Wie nämlich der Hausherr in seinem Hause jedem Gerät die ihm zukommende Stelle einräumt und alles darin schön und schicklich zu ordnen weiss, so soll der Verstand, der Herr unseres *σκήνωμα*, in uns die einzelnen Teile und Kräfte wohl anordnen und von jedem Seelenvermögen den richtigen Gebrauch machen[2]). Diejenige Tugend aber, welcher die

---

θελήματος νόσος ἐστὶ ψυχῆς. cf. Tom. III, p. 171 B—172 B. — Tom. I, p. 754 A: *ἀλλὰ καὶ τὸ μὴ πρὸς τό κάλλος τοῦ πεποιηκότος βλέπειν, πρὸς δὲ τὸ αἶσχος τῆς ἁμαρτίας ἐπιστρέψαι τὸ πρόσωπον, τίνος ἂν δεύτερον τῶν κακῶν κριθείη;*

1) Tom. III, 172 A: *ὥσπερ γὰρ ὁ τοῦ ἅρματος ἐπιστάτης, εἰ μὴ συμφωνούντων ἐπιστατοίη τῶν πώλων, οὔτε τὸν ὀξὺν ἐπεισέρχει τῇ μάστιγι οὔτε τὸν βραδὺν κατάγει ταῖς ἡνίαις, οὐδ' αὖ πάλιν τὸν ἐνδιάστροφον ἢ δυσήνιον ἄνετον ἐᾷ τοῖς οἰκείαις ὁρμαῖς εἰς ἀταξίαν ἐκφέρεσθαι, ἀλλὰ τὸν μὲν εὐθύνει, τὸν δὲ ἀνακόπτει, τούς δὲ καθικνεῖται διὰ τῆς μάστιγος, ἕως μίαν τοῖς πᾶσι τὴν πρὸς τὸν δρόμον σύμπνοιαν ἐμποιήσῃ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ ἡμέτερος νοῦς, ὅ τὰς τοῦ σώματος ἡνίας ἐφ' ἑαυτὸν ἔχων* etc. Tom. I, p. 777 C: *μακάριοι τοίνυν οἱ μὴ ὀξύῤῥοποι πρὸς τὰς ἐμπαθεῖς τῆς ψυχῆς κινήσεις, ἀλλὰ κατεσταλμένοι τῷ λόγῳ, ἐφ' ὧν ὁ λογισμὸς καθάπερ τις χαλινὸς ἀναστομῶν τὰς ὁρμὰς οὐκ ἐᾷ τὴν ψυχὴν πρὸς ἀταξίαν ἐκφέρεσθαι.* — Tom. III, p. 201 A erwähnt Gregor selbst das *Πλατωνικὸν ἅρμα* (cf. Phaedrus p. 246 E).

2) Tom. III, p. 161 C ff.: *δοκεῖ γάρ μοι, καθάπερ ἐπὶ τῆς ἰδίας οἰκήσεως ὁ τοῦ οἴκου δεσπότης οὐκ ἀποδέξεται ἀπρεπῆ καὶ ἀσχήμονα τὰ ἐν τῇ οἰκίᾳ βλέπειν, ἢ κλίνην ἀνατετραμμένην, ἢ πλήρη κόπρου τὴν τράπεζαν, ἢ τὰ μὲν τίμια τῶν σκευῶν ἐν ῥυπαροῖς τισι τόποις ἀπερῤῥιμένα ὅσα δὲ πρὸς τὰς ἀτιμωτέρους ὑπηρεσίας ἐστὶν ἐν ὀφθαλμοῖς προκείμενα τῶν εἰσιόντων, ἀλλὰ πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν τὴν πρέπουσαν διαθεὶς, καὶ ἑκάστην ἁρμόζουσαν ἀποδούς χώραν, θαῤῥῶν ἀποδέχεται τοὺς ἐπιξενουμένους, ὡς οὐδεμίαν αἰσχύνην ὀφλήσων εἰ φανερὰ γένοιτο ὅπως αὐτῷ τὰ κατὰ τὴν οἰκίαν ἔχοι, οὕτως οἶμαι*

Anordnung und Ausgleichung der einzelnen Seelenkräfte untereinander zufällt, ist die *δικαιοσύνη*. Schon bei Plato gewinnt das untrennbare Bündnis, welches das Schöne und das Gute miteinander eingegangen sind, seine vollste Anschaulichkeit bei der „Tugend des ganzen Menschen", der Gerechtigkeit. Denn diese ist es, die das menschliche Leben zur völligen schönsten Harmonie führt, indem sie jeder einzelnen Kraft im Menschen ihre besonderen Leistungen und Obliegenheiten — das *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* — zuerteilt, die sich dann zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügen. Aehnlich ist auch unserem Philosophen die Gerechtigkeit die Tugend, welcher die schickliche Anordnung der einzelnen Seelenkräfte (er hält die drei platonischen Seelenteile fest[1]) zukommt; sie ist die Ordnerin der Seele, da sie uns lehrt, *ὅπως χρὴ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ διακεῖσθαι*[2]). Diese Ordnung in der Seele wird aber gestört, wenn irgendwie das bestimmte Mass überschritten ist, und es tritt da-

---

χρῆναι καὶ τὸν τοῦ σκηνώματος ἡμῶν οἰκοδεσπότην καὶ οἰκονόμον, τὸν νοῦν λέγω, πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν εὖ διατίθεσθαι, ἑκάστῃ τε τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, ἃς ἀντὶ ὀργάνων καὶ σκευῶν ὁ δημιουργὸς ἡμῖν ἐνετεκτήνατο, οἰκείως καὶ πρὸς τὸ καλὸν κεχρῆσθαι.

1) Tom. II, p. 115 A: *τρία ἐστὶ τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν θεωρούμενα κατὰ τὴν πρώτην διαίρεσιν, τό τε λογικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν, καὶ τὸ θυμοειδές.* cf. Tom. I, p. 125 B u. ö.

2) Tom. III, p. 162 C: *ἡ δὲ δικαιοσύνη αὐτῷ κανὼν εὐθύτητος ἔσται, τὸ ἐν παντὶ ἅπταιστον λόγῳ τε καὶ ἔργῳ ὑφηγουμένη, ὅπως τε χρὴ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ διακεῖσθαι, καὶ πῶς ἄν τις τὰ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ νέμοι.* Weiterhin betrachtet Gregor also auch die Gerechtigkeit als das pflichtmässige Verhalten anderen gegenüber, sofern man jedem das ihm gebührende zuerteilt; vergl. Tom. III, p. 83 D: *δικαίου ἐστὶ τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ νέμειν.* Während sonst die christlichen Kirchenväter grossenteils die Geduld als die höchste Tugend zu preisen pflegen, ist es charakteristisch für unseren Gregor, dass er nach griechischem Vorbild der Gerechtigkeit diese Stelle einräumt. Auch ihm erscheint wie Plato die sittliche Welt erstwesentlich als eine sittliche Ordnung, in der die Idee der Gerechtigkeit allem anderen, selbst der Liebe und Gnade, vorangestellt wird. Hier erscheint der gewaltige Einfluss, den die griechische Anschauung von dem moralisch-ästhetischen Prinzip der Gerechtigheit als Grundforderung für eine sittliche Weltordnung auf die christliche Welt ausgeübt hat.

her zu der Forderung der Ordnung die des Masses, zur *δικαιοσύνη* die *σωφροσύνη*. Es zeigt sich hier die enge Verwandtschaft dieser beiden Tugenden, wie denn in der That bei Gregor häufig die eine in die andere übergeht und beide zu einer und zwar meistens zur *σωφροσύνη* zusammenschmelzen[1]). Obwohl auch dem Nyssener die *σωφροσύνη* zunächst eine Tugend des begehrenden Teiles im Menschen ist[2]), will er sie doch nicht auf das *ἐπιθυμητικὸν* allein beschränkt wissen, sondern sieht in ihr eine Tugend der ganzen Seele, sofern sie wie die *δικαιοσύνη* die rechte innere Verfassung im Menschen herstellt. Wie ein zum Kampfe ausziehender Krieger sich nicht verkehrt wappnet, indem er etwa mit dem Helme das Gesicht bedeckt oder in den Brustpanzer die Füsse steckt, ebenso sollen wir den Gebrauch der Seelenvermögen nicht vertauschen und verkehren, sondern dadurch, dass wir von jedem Teile die richtige ihm zukommende Anwendung machen, auf eine harmonische Gestaltung unseres Inneren bedacht sein. Die Harmonie in unserer Seele bewirkt aber die *ἀληθὴς σωφροσύνη*[3]). Gerade dieses zur Veranschaulichung dienende Gleichnis liefert den

---

1) Aehnlich — so scheint es wenigstens — verhält es sich auch bei Plato, indem schon bei ihm keine scharfe Unterscheidung der *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* zu gewinnen ist; doch siehe darüber: Zeller, Philosophie d. Griechen, [4] II, 1, p. 884, Anm. 2.

2) Tom. I, p. 732 B. *ἀλλὰ καὶ τῇ περισκελίδι τὸ μέρος ἐκεῖνο ᾧ κόσμος ἐστὶ τὸ τοιοῦτον τοῦ ἐνδύματος κατασφαλίζεται· πάντως δὲ οὐκ ἀγνοεῖς, ὅτι τὸ τῆς σωφροσύνης περιβόλαιον κόσμος τοῦ τοιούτου μέρους ἐστίν.* Der Unterleib ist ihm wie Plato der Sitz des *ἐπιθυμητικόν*.

3) Tom. III, p. 163 A, B: *καθάπερ γὰρ ἂν εἴ τις ἐναλὰξ ὁπλιζόμενος ἀναστρέφοι μὲν τὸ κράνος, ὥστε καλύπτειν τὸ πρόσωπον καὶ ὀπίσω νενευκέναι τὸν λόφον τοὺς δὲ πόδας ἔχοι ἐν θώρακι, καὶ τὰς κνημῖδας ἐφαρμόζοι τῷ στήθει καὶ ὅσα τὰ τῆς ἀριστερᾶς ἐστι τῇ δεξιᾷ μεταλαμβάνοι, τὴν δὲ τῶν δεξιῶν ὅπλησιν τῇ εὐωνύμῳ προσρίπτοι, — ὅπερ οὖν παθεῖν εἰκὸς ἐν πολέμῳ τὸν τοιοῦτον ὁπλίτην, τοῦτο καὶ παρὰ τὸν βίον πάσχειν εἰκὸς τὸν συγκεχυμένον τὴν γνώμην, καὶ τὴν χρῆσιν τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς ὑπαμείβοντα. οὐκοῦν προνοητέον ἡμῖν τῆς ἐν τούτοις εὐαρμοστίας, ἣν ἡ ἀληθὴς σωφροσύνη πέφυκεν ἐμποιεῖν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς.*

deutlichsten Beweis dafür, dass Gregor die beiden erwähnten Tugenden *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* vollkommen mit einander identifiziert.

Um aber jene richtige Verfassung in unserem Inneren zu erlangen und die Seele zu einem wohlgegliederten, ebenmässigen Ganzen zu machen, ist es vor allen Dingen nötig, die verschiedenen Aufgaben der einzelnen Seelenteile zu erkennen, ebenso wie ihr Mass und ihre Schranke; deshalb stand schon in dem apollinischen Tempel zu Delphi neben dem *μηδὲν ἄγαν* das *γνῶθι σαυτόν*. Wie die Griechen bringt nun auch unser Philosoph Tugend und Wissen in eine innige Verbindung; daher ist ihm die *σωφροσύνη* auf ihren vollendetsten Begriff gebracht *ἡ πάντων τῶν ψυχικῶν κινημάτων μετὰ σοφίας καὶ φρονήσεως εὔτακτος οἰκονομία* [1]).

Aus dieser umfassenden Bedeutung, welche die *σωφροσύνη* bei unserem Kirchenvater gewonnen hat, ersehen wir, dass er das eigentliche Wesen der Tugend in dem Masshalten erblickt. Die Vereinigung ethischer und ästhetischer Gedanken ist hier einleuchtend. Weiter wird es daher nicht wunderbar erscheinen, dass Gregor die aristotelische Definition der Tugend als das Beobachten der richtigen Mitte im Handeln in seiner Ethik festgehalten hat; auch ihm heisst „die rechte Mitte finden, das Mass der Sache finden" [2]).

Um dies deutlich zu machen, zieht der Nyssener wiederum den Körper zum Vergleich heran. Die Schlechtigkeit und Untugend besteht nach ihm, wie schon mehrfach betont wurde, in der Krankheit der Seele, mithin ist eine gesunde Seele Grundbedingung für die Tugend. Wie nun die Krankheit des Körpers nach unserem Gregor hervorgerufen wird durch Ueberschreitung des Masses, sei

---

1) Tom. III, p. 163 C: *καὶ εἰ χρὴ τὸ τελειότατον τῆς σωφροσύνης ὅρον ἐπισκοπῆσαι, τάχα τοῦτο σωφροσύνη κυρίως ἂν λέγοιτο, ἡ πάντων τῶν ψυχικῶν κινημάτων μετὰ σοφίας καὶ φρονήσεως εὔτακτος οἰκονομία.*

2) cf. Eucken, Lebensanschauungen [2], p. 71 ff.

es nach der Seite der Entbehrungen, sei es nach der des Genusses, so ist auch die Gesundheit der Seele bedingt durch das Innehalten des Masses [1]). Die nähere Bestimmung dieses Masses ist nun die rechte Mitte *(μεσότης)*. Jede Tugend ist die rechte Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Lastern [2]). So gilt die Tapferkeit *(ἀνδρεία)* als richtige Mitte zwischen Feigheit *(δειλία)* und Tollkühnheit *(θράσος)*, denn an ihr ist weder ein Mangel noch ein Uebermass an Selbstvertrauen wahrzunehmen. Der Fromme ist weder ein Atheist *(ἄθεος)*, noch einer, der dem Aberglauben huldigt *(δεισιδαίμων)*, sondern bildet zwischen beiden die Mitte, und ein Abweichen nach der einen wie nach der anderen Seite wird zum *ἀσέβημα*. Wer ein Verschwender *(ἄσωτος)* und ein Geizhalz *(φειδωλὸς)* zu sein vermeidet, der besitzt die wahre Freigebigkeit *(ἐλευθερία)*. Auch in allen übrigen Lebensverhältnissen beruht das tugendhafte Handeln auf Vermeidung der *ἀμετρία* und liegt in der Mitte zwischen zwei Gegensätzen [3]).

---

1) Tom. III, p. 159 D: *καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν τοῦ σώματος ἀῤῥωστημάτων οὐκ ἂν διαφέρειν τὸ κακόν τις εἴποι δι' ὑπερβαλλούσης ἐνδείας ἢ ἀπὸ κλησμονῆς ἀμέτρου διαφθαρῆναι, εἰς τὸ αὐτὸ πέρας τῆς ἐν ἑκατέροις ἀμετρίας ληγούσης, οὐκοῦν καὶ ὁ τῆς κατὰ ψυχὴν ζωῆς τε καὶ ὑγιείας ἐπιμελόμενος ἐπὶ τοῦ μέσου ἀληθείας (?) ἑαυτὸν τηρήσει, ἀμιγὴς καὶ ἀμέτοχος διαμένων τῆς ἑκατέρωθεν τῇ ἀρετῇ παρακειμένης ἐναντιότητος.* cf. p. 172 A u. ö.

2) Diese aristotelische Lehre will Gregor auch in der Bibel finden; er glaubt das Wort: „Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben" (Matth. 10, 16), in diesem Sinne verstehen zu müssen, cf. Tom. III, p. 160 A. — Uebrigens hat dieses Prinzip der Mitte bei unserem Kirchenvater auch sonst noch mehrfach eine eigentümliche Anwendung gefunden. Wie schon bemerkt (p. 35), hält er seinen Traducianismus gegenüber dem Präexistentianismus und Kreatianismus — wenn es gestattet ist, sich der Kürze halber dieser Termini zu bedienen — für die richtige Mitte zwischen jenen beiden Extremen. Ferner erklärt er die christliche Gottesauffassung für die rechte Mitte zwischen dem heidnischen Polytheismus und dem starren jüdischen Monotheismus (Tom. III, p. 49 B.).

3) Tom. III, p. 136 D ff.: .... *ὅτι πάσης ἀρετῆς ἐν μεσότητι θεωρουμένης ἡ ἐπὶ τὰ παρακείμενα παρατροπὴ κακία ἐστίν. ὑφέσεως γὰρ καὶ ἐπιτάσεως πανταχοῦ τις τὸ μέσον ἐπιλαβὼν τὴν ἀρετὴν ἐκ τῆς κακίας διέκρινε. σαφέστερος δ' ἂν ἡμῖν ὁ λόγος γένοιτο ἐπ' αὐτῶν τῶν πραγμάτων δεικνύμενος.*

Dementsprechend verlangt unser Kirchenvater nicht vollkommene Leidenschaftslosigkeit von uns, sondern nur Wahrung des Masses, die richtige Metriopathie. Es wäre auch, da wir mit der Materie behaftet sind, unmöglich für uns, ein immaterielles und leidenschaftsloses Leben zur Durchführung zu bringen; daher würde jemand, der uns dieses vorschriebe[1]), etwas Aehnliches damit verlangen, wie, wenn er von den Wassergeschöpfen forderte in der Luft zu leben, oder die Lufttiere ins Wasser versetzen wollte[2]). Nach

---

δειλία καὶ θράσος, δύο κακίαι κατὰ τὸ ἐναντίον νοούμεναι, ἡ μὲν κατὰ ἔλλειψιν, ἡ δὲ κατὰ πλεονασμὸν πεποιθήσεως, μέσην περιέχουσιν αὐτῶν τὴν ἀνδρείαν. πάλιν ὁ εὐσεβὴς οὔτε ἄθεος οὔτε δεισιδαίμων ἐστίν· ἴσον γὰρ ἐπ' ἀμφοῖν τὸ ἀσέβημα, καὶ τὸ μηδένα θεὸν, καὶ τὸ πολλοὺς εἶναι οἴεσθαι· βούλει καὶ δι' ἑτέρων ἐπιγνῶναι τὸ δόγμα; ὁ φυγὼν τὸ φειδωλὸς εἶναι καὶ ἄσωτος ἐν τῇ τῶν ἐναντίων παθῶν ἀναχωρήσει τὴν ἐλευθερίαν τῷ ἤθει κατώρθωσε· τοιοῦτον γάρ τι ἡ ἐλευθερία ἐστὶν, τὸ μήτε πρὸς τὰς ἀμέτρους καὶ ἀνωφελεῖς δαπάνας εἰκῆ διαχεῖσθαι, μήτε πρὸς τὰ ἀναγκαῖα μικρολόγως ἔχειν· οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν πάντων, ἵνα μὴ τοῖς καθ' ἕκαστον ἐπεξίωμεν, τὴν μεσότητα τῶν ἐναντίων ἀρετὴν ὁ λόγος ἐγνώρισεν etc. — Während die angeführten Beispiele, wie die Lehre selbst, der Philosophie des Aristoteles entnommen sind, findet sich die Auffassung von der Frömmigkeit als wahrer Mitte zwischen Atheismus und Aberglauben bei Aristoteles nicht, wohl aber des öfteren bei Plutarch (cf. Zeller, Philosophie d. Griechen [3] III 2, p. 190; Eucken, Lebensanschauungen [2], p. 116). Zum Vergleich sei hier eine Stelle aus Plutarch (De superstitione, cap. 14 fin.) angeführt: *ἔνιοι φεύγοντες τὴν δεισιδαιμονίαν ἐμπίπτουσιν εἰς ἀθεότητα τραχεῖαν καὶ ἀντίτυπον ὑπερπηθήσαντες ἐν μέσῳ κειμένην τὴν εὐσέβειαν.* Auch in der Schrift über Isis und Osiris ist häufig (z. B. cap. 11; 67) derselbe Gedanke ausgesprochen. Ob eine Abhängigkeit von dem genannten Moral-Philosophen, mit dem sich sonst ebenfalls Berührungspunkte zeigen (z. B. in der Gotteslehre), bei unserem Gregor vorliegt, bedürfte einer genaueren Untersuchung.

1) Wir bemerken den Widerspruch gegen die Stoa.

2) Tom. I, p, 776 D—777 C: *οὐ γὰρ καθόλου τὴν ἀπάθειαν νομοθετεῖ (sc. ὁ κύριος) τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει. οὐδὲ γὰρ δικαίου νομοθέτου τὸ ταῦτα κελεύειν ὅσα ἡ φύσις οὐ δέχεται (τὸ γὰρ τοιοῦτον ὅμοιόν ἐστιν ὥσπερ ἄν εἴ τις τὰ ἔννυδρα μετοικίζοι πρὸς τὸν ἐναέριον βίον, ἢ τὸ ἔμπαλιν ἐπὶ τὸ ὕδωρ ὅσα τῷ ἀέρι ἐμβιοτεύει)· ἀλλὰ τῇ οἰκείᾳ καὶ κατὰ φύσιν δυνάμει πρόσφορον εἶναι προσήκει τὸν νόμον. διὰ τοῦτο τὸ μέτριόν τε καὶ πρᾶον ὁ μακαρισμὸς, οὐ τὸ παντάπασιν ἀπαθὲς ἐγκελεύεται· τὸ μὲν γὰρ ἔξω τῆς φύσεως, τό δὲ δι' ἀρετῆς κατορθούμενον* etc. — Uebrigens stellt Gregor in anderem Zusammenhange auch (mit den Stoikern) die Forderung vollkommener Apathie auf und zweifelt nicht daran, dass der Mensch sie erreichen kann, cf. z. B. Tom I, p. 816 B.

der anderen Seite hin aber müssen wir uns hüten vor der *ἀμετρία*. Gregor betont dies stets mit dem grössten Nachdruck; denn aus der Masslosigkeit entsteht alles Böse. Von hier aus wird klar, weshalb der Nyssener besonders von der Habsucht *(πλεονεξία)* — *ἡ ἐπιθυμία τοῦ πλείονος* definiert er sie — hervorhebt, dass sie der Ursprung alles Bösen sei. Ebenso sieht er die *ὑπερηφανία*, das *ὑπὲρ τοὺς ἄλλους θέλειν εἶναι*, als die „Wurzel der ganzen Dornhecke der Sünde" an [1]). Mit ihr wird daher das Böse überhaupt ausgerottet; das Heilmittel für die Krankheit der *ὑπερηφανία* ist aber in der *μετριότης* zu erblicken [2]).

Soll nun Masshalten unser Handeln bestimmen, kommt es darauf an, in allen Lebensbeziehungen die rechte Mitte zu finden, so ist damit wie bei Aristoteles nicht gesagt, dass wir überall die arithmetische Mitte zwischen zwei Gegensätzen aufzusuchen haben, sondern die praktische Einsicht, der Verstand muss uns sagen, was in jedem einzelnen Falle die richtige Mitte sei. Der Verstand soll ferner die Herrschaft führen über alle Triebe und Affekte; denn auch diese werden, wenn sie ihr Mass wahren und in der richtigen Weise gebraucht werden, zum Guten, zur Tugend umschlagen [3]).

Aus alledem ist klar, dass Gregor hier vollkommen in den Spuren des Philosophen von Stagira wandelt; auch ihm bedeutet der Gedanke des Masses „den Triumph des Geistes über die rohe Natur, zugleich aber einen harmonischen Ausgleich zwischen der echten Natur und der

---

1) Tom. I, p. 714 B, p. 716 C, p. 807 C; III, p. 126 B, C.

2) Tom. I, p. 742 A: .... *ἡ μετριότης ἰάσεται τῆς ὑπερηφανίας τὴν νόσον*. ....

3) Tom. I, p. 92 A — 94 A, p. 777 B—C; Tom. III, p. 150 D, p. 206 C—207 C, p. 208 A—209 C u. ö.; z. B. I, p. 93 D: .... *εἴπερ ὁ λογισμὸς τῶν τοιούτων κινημάτων ἀντιμεταλάβοι τὸ κράτος, εἰς ἀρετῆς εἶδος ἕκαστον τούτων ἀντιμεθίσταται. ποιεῖ γὰρ ὁ μὲν θυμὸς τὴν ἀνδρίαν, τὸ δὲ δειλὸν τὴν ἀσφάλειαν, καὶ ὁ φόβος τὴν εὐπείθειαν, τὸ μῖσος δὲ τὴν τῆς κακίας ἀποστροφὴν* etc.

Vernunft“[1]). Dieser Sinn für alles Massvolle und Harmonische, wie wir ihn bei Aristoteles und den Griechen überhaupt finden, verleiht auch den Schriften unseres Kirchenvaters immer etwas Wohlthuendes und Angenehmes. Das wird auch heute noch jeder Leser empfinden.

Doch noch ein Punkt, der bei den Griechen für den engen Zusammenhang, in welchen sie schön und gut zu einander setzen, von besonderer Wichtigkeit ist, darf nicht übersehen werden, zumal hier der Grund für jenes innige Bündnis gesucht werden muss. Nach griechischer Anschauung erfreut das Schöne, sei es in der Natur, sei es in der Kunst zunächst unsere Sinne, vornehmlich das Auge; wie es dann aber eine wohlthuende Wirkung in unserem Inneren hervorruft, ebenso bewirkt auch das Gute bei uns eine innere reine Freude. So zeigt sich die Uebereinstimmung des Schönen und Guten in ihrer beiderseitigen wohlthuenden Wirkung auf das Gemüt des Menschen. Obgleich daher Plato von einer Bestrafung der Schlechten und einer Belohnung der Guten nach dem Tode, falls sie ihnen nicht schon in diesem Leben zu teil geworden, entschieden überzeugt ist, legt er doch immer grosses Gewicht darauf und betont des öfteren, dass die Tugend allein um ihrer selbst willen zu üben sei, da sie ihren Lohn, ebenso wie die Schlechtigkeit ihre Strafe unmittelbar in sich trägt[2]).

Diese Anschauung vom sittlich Guten und der Tugend lässt nun auch der Nyssener nicht vermissen. Das von Natur Gute unterscheidet sich von allen, was den Menschen erstrebenswert scheint, von Reichtum, Ehre und dergleichen dadurch, dass es nicht um eines anderen willen, sondern nur um seiner selbst willen ergriffen wird; denn das Bewusstsein gut gehandelt zu haben, der Besitz der Tugend trägt endlose Freude in die Seele hinein[3]). Im Gegensatz

1) Eucken, Lebensanschauungen [2], p. 73.

2) cf. Zeller, Philosophie der Griechen [4], II, 1, p. 878.

3) Tom. I, p. 790 B: *φύσει δὲ καλὸν ἀεὶ καὶ πᾶσιν τοῦτό ἐστιν, ὃ μὴ*

zu der Lust, die schnell verfliegt, bringt die Ausübung der Tugend eine feste und dauernde Freude und gewährt daher einen reinen Genuss und volle Befriedigung [1]). Die Tugend ist deshalb der wertvollste Besitz, der einzige Reichtum [2]). Ja es ist schliesslich nach der Meinung unseres Gregor, der als christlicher Kirchenvater natürlich die felsenfeste Ueberzeugung von einer gerechten Vergeltung im zukünftigen Leben hegt, diese Wiedervergeltung, die dem Tugendhaften zu teil wird, nichts anderes als wiederum die Tugend selbst. Das gute Handeln und der Preis, mit dem dies dereinst gekrönt wird, sind ihm identisch — ein Zeichen, wie hoch Gregor den eigenen inneren Wert der Tugend zu schätzen wusste [3]).

ἄλλου τινὸς ἕνεκέν ἐστιν αἱρετὸν, ἀλλ' αὐτὸ δι' ἑαυτὸ ἐπιθυμητὸν, ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ οὐδέποτε ἀμβλυνόμενον κόρῳ. p. 798 B: *τῇ τε γὰρ ἐπιθυμίᾳ τῆς ἀρετῆς ἡ τοῦ ἐπιθυμηθέντος κτῆσις ἐπηκολούθησεν. καὶ τὸ ἐγγενόμενον ἀγαθὸν ἄπαυστον τὴν εὐφροσύνην τῇ ψυχῇ συνεισήνεγκεν. τοιαύτη γὰρ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ τούτου φύσις ἐστὶν, ὡς μὴ ἐν τῷ παρόντι μόνον καταγλυκαίνειν τὸν ἀπολαύοντα, ἀλλ' ἐν πᾶσι τοῖς τοῦ χρόνου μέρεσιν ἐνεργὸν παρέχειν τὴν εὐφροσύνην.*

1) Tom. I, p. 797 C: *ἥ τε γὰρ σωφροσύνη καὶ ἡ καθαρότης, καὶ τὸ ἐν παντὶ ἀγαθῷ ἀμετάπτωτον καὶ τὸ πρὸς τὸ κακὸν ἀκοινώνητον ἀεὶ ἐνεργεῖται, ἕως ἄν τις πρὸς ἀρετὴν βλέπῃ καὶ συμπαρατεινομένην ἔχει τῇ ἐνεργείᾳ τὴν εὐφροσύνην* etc. etc.

2) Tom. III, p. 125 D ff.; Tom. I, p. 735 C u. ö.

3) Tom. I, p. 798 C: *καὶ γὰρ ἡ μνήμη τῶν ὀρθῶς βεβιωμένων εὐφραίνει τὸν κατορθώσαντα, καὶ ἡ ἐν τῷ παρόντι ζωὴ, ὅταν δι' ἀρετῆς διεξάγηται, καὶ ἡ τῆς ἀντιδόσεως προσδοκία, ἣν οὐκ ἄλλην εἶναι τινα ὑπολαμβάνω ἢ αὐτὴν πάλιν τὴν ἀρετὴν ἥ καὶ ἔργον ἐστὶν τῶν κατορθούντων καὶ γέρας ἐπὶ τοῖς κατορθώμασι γίνεται.*

§ 5.

Schlussbetrachtung.

Bei einem Rückblick auf die künstlerischen Anschauungen in der gregorianischen Lebenslehre, die wir im vorhergehenden darzulegen versucht haben, müssen wir gestehen, dass Gregor von Nyssa von der griechischen Auffassung des Schönen, welche auf der Höhe des griechischen Schaffens in Plato ihre Vollendung erreicht hatte, noch durchaus erfüllt wird. Dieselben Merkmale, die bei jenem für den Begriff des Schönen charakteristisch sind, erkennen wir auch bei unserem Philosophen wieder. Auch ihm ist das Schöne etwas den Sinnen[1]) Gefallendes, das sich darstellt in festen Massverhältnissen und Abgrenzungen, in wohlgefälliger Proportion und Harmonie, zugleich aber als eine im Wesen, im Kern der Dinge wirksame und gestaltende Kraft.

Als solches vermag es den grossen Widerspruch von Ewigem und Vergänglichem zu heben und die gewaltige Kluft von Einheit und Mannigfaltigkeit zu überbrücken.

---

1) Speziell dem Gesichts- und Gehör-Sinn; ebenso spricht sich auch Plato aus; dass neben dem Auge auch das Ohr hierher gehört, geht schon aus der Rolle, die hier wie dort die musikalische Harmonie spielt, deutlich hervor. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, dass Gregor von der sinnlichen Thätigkeit, als „der schönsten Befähigung, welche die Natur den Menschen verliehen hat", redet (Tom. I, p. 129 B.).

Indem nämlich die Idee des Schönen die Vielheit der Dinge in sichere Ordnung und Gliederung untereinander setzt, den verschiedenen einzelnen Teilen eine genaue Abgrenzung und Bestimmung zuerteilt, verbindet sie diese zu wohlthuendem Gesamtwirken, fügt sie zusammen zu einer grossen Harmonie und gestaltet so aus der Mannigfaltigkeit der Dinge ein grosses einheitliches von innerem Leben durchdrungenes Kunstwerk.

Wenn Gregor ferner von dem Makrokosmos auf den Mikrokosmos, den Menschen schliesst — er lässt ja, wie oft hervorgehoben wurde, dieselben Ordnungen den Menschen wie das All beherrschen — wenn er wenigstens die Anlage im Menschen zu finden glaubt, sein Inneres gleich dem grossen All harmonisch zu gestalten und damit die Sittlichkeit auf die innere Harmonie im Menschen gründet, so vereinigt sich das Schöne mit dem Guten und beide gehen jetzt Hand in Hand. Nun ist das Schöne über jeglichen blossen Sinnenschein hinausgehoben, es erscheint jetzt als durchaus veredelt und vergeistigt.

Was nun die ästhetische Behandlung in dem Aufbau der Welt betrifft, so wissen wir, dass erst die Zerstörung dieser künstlerischen Naturansicht zu einer exakt wissenschaftlichen Begreifung von Welt und Natur geführt hat. Hier liegt überhaupt der gewaltige Unterschied der modernen von der alten Methode der Wissenschaft. Während die letztere auf dem künstlerischen Zusammenfassen zu einem Ganzen, auf der Synthese (dem *συνθεᾶσθαι* wie Plato es nennt) beruht, sucht die moderne Wissenschaft gerade auf umgekehrten Wege ihr Ziel zu erreichen und die Wirklichkeit zu erschliessen. Nachdem durch feine Analyse alles in die kleinsten Teile aufgelöst, ist man bestrebt, nach Auffindung von Gesetzen jene wieder zusammenzufügen und so die Welt von Neuem aufzubauen. Gewiss hat jene künstlerische Synthese mit ihrer Betrachtung des Universums vom ästhetischen Gesichtspunkte ihre Schranken und

Gefahren, aber sie behauptet neben dem hohen Wert, welchen sie für die Kunst und die unmittelbare Anschauung der Natur hat, eine Bedeutung auch für die wissenschaftliche Betrachtung. Denn das eine ist gewiss: Durch diese ganze künstlerische Auffassung der Welt geht das Bestreben, die reine Form als den Schlüssel, als das „Urphänomen" — um mit Goethe zu reden — der Wirklichkeit hinzustellen; die weltumspannende Macht der Form zu erweisen, ist der Grundtrieb solcher ästhetischer Weltbegreifung. Jene Weltthatsache der Form aber ist unangreifbar, schliesslich muss sie der Darwinist ebensogut anerkennen wie der Platonist.

Aehnlich verhält es sich mit dem ästhetischen Charakter der Moral. Wenn wir auch einen strengen Unterschied zwischen gut und schön machen, so wissen wir doch, dass Aesthetik und Ethik nahe miteinander verwandt sind; man könnte sie als „Zwillingsschwestern" bezeichnen. Es hat in unserer Zeit nicht an grossen Denkern und Dichtern gefehlt, die beides in enge Beziehung setzen und auch dem Aesthetischen, dem Schönen eine sittlich veredelnde Kraft beilegen. „Auf das moralische Leben hat ein reges und reines Gefühl für Schönheit offenbar den glücklichsten Einfluss" sagt unser Schiller[1]). — Ja, sprechen wir nicht auch heute noch von einer harmonischen Bildung? Wem möchte

---

1) Schiller: Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten, Absatz I am Schluss. Man vergleiche auch noch seine Briefe: „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts. — Ausserdem seien hier einige Geibelsche Verse citiert:

Niemals magst Du reinsten Mutes
Schönes bilden, Gutes thun,
Wenn Dir Schönes nicht und Gutes
Auf demselben Grunde ruhn.

Vor allen Dingen ist es der innere Selbstwert der Tugend — auch diese Auffassung ist ja, wie wir ausführten, eine künstlerische —, der ebenfalls heute noch immer betont wird. „Das Gute, weil es gut ist, thun", gilt vielen Ethikern als Fundamentalsatz der Moral.

nicht die Versöhnung von Natur und Vernunft, die innere Harmonie im Menschen die Grundlage für alles Tugendstreben sein? —

Noch einmal zusammenfassend, können wir sagen, dass durch Gregors Welt- und Lebensanschauung wie bei Plato ein Zwiespalt hindurchgeht, der nicht ganz zur Ausgleichung gekommen ist. Auf der einen Seite steht das Hervorheben des rein Geistigen, Höheren und die Verachtung des Irdischen, Stofflichen, die ihn zur Weltflucht treibt — er nähert sich hierdurch der asketischen Richtung seiner Zeit —, andererseits hegt er aber auch den Glauben, dass der Mensch geschaffen sei, sich an den Gütern der Erde, an allem Schönen und Guten zu erfreuen. Welche Rolle zur Ueberwindung jener Gegensätze das Schöne spielt, ist oft hervorgehoben. Es strahlt eben in seine Welt- und Lebensanschauung die griechische Sonne der Schönheit herein, erfüllt das Finstere und Dunkle mit hellem Glanz und giesst über die ganze Wirklichkeit schliesslich doch Freude aus, sie lässt in den Dingen eine immerfort thätige Vernunft wirken — endlich wird daher das Gute den vollkommenen Sieg davontragen. So erhält die gregorianische Lebensanschauung, die im Grunde doch vornehm-pessimistisch zu nennen ist, eine (wenn auch rein metaphysische) optimistische Schlusswendung.

Trotzdem nun unser Kirchenvater jene Anschauungen in ihren Hauptzügen seinem grossen Meister Plato entlehnt hat, so behauptet er doch auch jenem und den Griechen gegenüber seine Eigentümlichkeit. Gregor ist nämlich als Christ zugleich eine tief religiöse Natur. Das Charakteristische für ihn liegt daher in der Verbindung des Schönen mit dem spezifisch Religiösen[1]). Das Schöne ist zugleich die Erweisung des Göttlichen in der Welt. Die Verbin-

1) Diese enge Verbindung ist besonders auch für die spätere Zeit von grosser Bedeutung, indem sie ermöglichte, dass in der christlichen Welt eine Blütezeit der Kunst, wie sie uns das Mittelalter bietet, zur Entfaltung kam.

dung von Gott und Welt wird so in eigenartiger Weise hergestellt. Zugleich vermag das Schöne den Menschen hinaufzuführen zu Gott, dem Urschönen, und es erhält von hier aus die Lebensstimmung den Charakter aufstrebender Sehnsucht.

Zum Schluss sei hervorgehoben, dass jene Verwebung des Künstlerischen in der Welt- und Lebensanschauung der Kirchenväter mächtig zur Versöhnung von Religion und Kultur gewirkt hat. Die Idee des Schönen hat nicht wenig dazu beigetragen, das Christentum vor dem Verfall in Barbarei zu bewahren.

Sonderabdruck aus den
Neuen Jahrbüchern
für deutsche Theologie
1895.

Der Verfasser des pseudocyprianischen Tractates de duplici martyrio.

Ein Beitrag zur Charakteristik des Erasmus.

Von

Lic. theol. **Friedrich Lezius,**

Privatdocenten der Kirchengeschichte an der Universität Greifswald.

(Fortsetzung.)

Erasmus hat den Ruhm gehabt ein trilinguis zu sein d. h. er stand im Rufe, nicht nur des Lateinischen und Griechischen, sondern auch des Hebräischen mächtig zu sein. Nun aber erhebt Pseudocyprian nicht den Anspruch Hebräisch zu verstehen, sondern begnügt sich damit, sich auf das Urtheil derer zu berufen, die der Sprache des Alten Testaments kundig waren[1]). Ist das nicht auch ein durchschlagendes Argument gegen die Hypothese von Gravius und Pamelius? Keineswegs. Erasmus hat von seinen hebräischen Sprachkenntnissen eine sehr geringe Meinung gehabt, ja er hat sich für gewöhnlich in der Weise des Fälschers auf die wirklichen Sachkenner berufen[2]).

Der Fälscher gedenkt 231, 9 des Fegefeuers. Eras-

1) 222, 7 Porro quod dictum est sanctificare pro glorificare, qui litteras Hebraeorum callent, affirmant esse sermonis illius proprietatem.

2) L. V 511 ignari, quod, qui litteris Hebraeorum affatim tribuunt, volunt hujus psalmi argumentum esse . . . ut recte conjectent Hebraeorum rabini. L. III 1, 523 De Hebraeo non possum judicare, sed, consulam eos, qui sine dubio possunt.

mus hat dieses Dogma L. V 90 für non admodum necessarium ad salutem erklärt, vergl. L. IX 1, 240. Damit ist noch nicht bewiesen, dass er nicht gelegentlich den Glauben ans Fegefeuer gebilligt, oder empfohlen haben könnte. Seine Kritik des katholischen Dogmas wurzelte nicht in seinem Gewissen, sondern in seinem Verstande und pflegte zu verstummen, sobald ihn abergläubische Stimmungen überwältigten, oder wenn sein Opportunismus es ihm gebot, irgend ein Stück der katholischen Lehre mit gewundenen Worten zu bekennen, um als zuverlässiger Papist zu erscheinen. Ueberdies war die mystische Gelassenheit, die Pseudocyprian 231, 9 zum Ausdruck bringt, auch dem Quietismus des Erasmus eigen[1]).

Wir können uns daher nicht davon überzeugen, dass die Schnitzer des Fälschers von der Art sind, dass sie die Autorschaft des Erasmus als völlig unmöglich und ausgeschlossen erscheinen lassen. Es darf die Thatsache, dass dieser Gelehrte selbst durch seine Herausgabe die Fehler des Verfassers für nichtig und keineswegs für gegen die Echtheit der Schrift sprechend erklärt hat, nicht übersehen werden.

Aber ist der Verdacht Grave's nicht völlig aufzugeben als eine Versündigung an der religiösen Persönlichkeit des grossen Humanisten? Eine bejahende Beantwortung dieser Frage ist um so mehr zu erwarten, als Luthers harte Beurtheilung des Erasmus ziemlich allgemein abgelehnt zu werden scheint und die Wissenschaft sich bemüht zeigt, die religiöse Persönlichkeit des Erasmus in ihrer Eigenart zu verstehen und zu werthen. Und doch muss ich sagen, dass Erasmus bei aller Frömmigkeit intellectuell und moralisch einer That, wie der Verfertigung einer pseudocyprianischen Schrift, gewachsen gewesen ist. Erasmus war ein grosser Gelehrter und ein „guter Mensch", aber eine heroische Natur, ein grosser

1) L. V 1308 Haec haesitatio non est incredulitas, sed religiosa modestia, toto pectore submittens se voluntati judicioque divino, etiamsi velit damnare. Dieser Unterwerfung wird Vergebung der Sünden zu Theil, wenn sie mit fiducia gepaart ist.

Character ist er nicht gewesen. Die Anlage dazu fehlte ihm und was er an männlicher Kraft besessen hatte, war ihm unter dem Drucke einer harten Jugend zerbrochen worden. Ihm musste es daher viel schwerer, als etwa einem Kraftmenschen, wie Luther, fallen, ehrlich, gross und wahr zu werden. Erasmus hatte bei aller Gutmüthigkeit einen Hang zur Perfidie und List, der sich in seiner Controverse mit Hutten und Eoban Hesse unangenehm geltend macht, aber bei seiner natürlichen Schwäche zu entschuldigen ist. Ein so lebhafter und doch innerlich unsicherer Mensch, wie Erasmus, hat eine Disposition, unwahr zu sein, welche diese Verfehlung bei ihm in milderem Licht erscheinen lässt, als bei klaren, besonnenen und festen Charakteren.

Dieser Naturanlage gegenüber, bildeten Erasmus' sittliche Grundsätze kein genügendes Gegengewicht. Er war der Ansicht, dass Hieronymus durch eine Lüge seine Schülerin von der schädlichen Lektüre der Classiker abhalten wollte und findet das Verfahren dieses seines Lieblings-Kirchenvaters durchaus gerechtfertigt[1]). Es mag ihn die Vorliebe für Hieronymus mit zu diesem Urtheil bestimmt haben, aber immerhin hat er damit die Berechtigung der pia fraus behauptet. Bekanntlich hat er den Schlussabschnitt der Apokalypse aus dem Lateinischen ins Griechische übersetzt, weil er in seiner griechischen Handschrift fehlte. Nie hat er einsehen wollen, dass dieser Betrug verwerflich gewesen ist. Von diesem Betruge bis zur Fälschung einer pseudocyprianischen Schrift war nur ein Schritt, den er zurücklegen konnte, ohne vor sich selbst als moralisches Ungeheuer zu erscheinen, da manche seiner Zeitgenossen sich ähnlicher Vergehungen schuldig gemacht hatten. Ich erinnere an die Geschichts-

---

1) Drummond, Life of Erasmus I 356 ff. Erasmus entschuldigt die Lüge des Hieronymus mit den Worten: Sic et parentes commenticiis terriculis pueros a peccando submovent. Vergl. seine vita Hieronymi in der Baseler Ausgabe der Werke des Hieronymus vom Jahre 1516.

lügen des Abtes Trithemius[1]) und die muthmassliche Fälschung des Codex Montfortianus durch Edward Lee[2]). Vor diesen Zeitgenossen brauchte sich Erasmus einer pia fraus nicht zu schämen und konnte dabei auf Colet's Beifall rechnen. Wie aus Seebohm (Oxford reformers S. 91) zu ersehen ist, war Colets Lieblingschriftsteller der Areopagite. Nur widerwillig hat er sich später davon überzeugen lassen, dass er ein Fälscher und nicht der Schüler des Apostels Paulus gewesen ist. Trotzdem blieb für ihn der Fälscher ein heiliger Mann, der der guten Sache genützt hat, indem er seinen Schriften eine grössere Verbreitung verschaffte, wozu ihm der Name des wahren Areopagiten von Vortheil sein musste. Erasmus handelte nur nach Colet's Grundsätzen, wenn er gelegentlich der guten Sache mit einer frommen Fälschung zu dienen suchte.

Erasmus besass aber auch biegsame Geschmeidigkeit genug, um in der Rolle eines Anderen schriftstellerisch aufzutreten. Die Moria lässt er ihr eigenes Lob singen und den Frieden lässt er in der Querela pacis über seine eigene Heimathlosigkeit klagen. Am bedeutsamsten ist die Abfassung seiner Jugendschrift de contemtu mundi (L. V 1239 ff.). Ein Bekannter von ihm, vermuthlich Dietrich von Harlem mit Namen, wünschte seinen Verwandten Jodocus zur Weltflucht zu bekehren und bat Erasmus zu diesem Zwecke einen Brief zu verfassen. Der kaum zwanzigjährige, junge Augustiner ging auf diesen Wunsch ein und schrieb die Epistel de contemtu mundi. Mit beredten Worten rühmt er die Vorzüge des stillen, frommen, beschaulichen Klosterlebens vor dem Weltleben mit seinen vielen Versuchungen und sittlichen Gefahren. Ob diese Rede ihm ganz von Herzen gekommen ist, fragt sich auch dann, wenn wir geneigt sind, anzunehmen, dass der Jüngling noch nicht den Klosterhass des Mannes und Greises besessen hat (Drummond: Erasmus, I S. 24). Von der Fähigkeit des Erasmus rhetorische Stilübungen

1) Silbernagel, Joh. Trithemius. Regensburg 1885 S. 121, 164 ff., 184. 187.

2) Drummond, Erasmus I, S. 334.

in erbaulichem Tone zu verfertigen, muss sich jeder überzeugen, der de contemtu mundi gelesen hat. Was dem Jüngling geglückt war, konnte auch dem Greise gelingen. Seine Colloquia Familiaria sind dess ein Zeuge, dass er seine Virtuosität, sich jeder Situation anzupassen, und, die verschiedensten Rollen spielend, seine Stimme nach Bedarf zu wechseln, auch in seinem Alter nicht eingebüsst hatte. Ludwig Geiger schreibt ausserdem dem Erasmus aus guten Gründen die Abfassung eines Dialoges zu, den der Verfasser in der perfidesten Weise zum Werke eines verhassten Zeitgenossen zu stempeln sucht[1]). Wenn ein Gelehrter wie Geiger ferner geneigt ist, den „Julius exclusus" dem Erasmus trotz seines Ableugnens als Eigenthum zuzuweisen[2]), so ist das Urtheil über den Character des Erasmus, das damit ein Forscher wie Geiger fällt, nicht zu übersehen.

Auch die Tendenz des Fälschers, das unblutige Martyrium neben dem blutigen zu verherrlichen, schliesst die Autorschaft des Erasmus nicht aus. Erasmus hat sich in den letzten Jahren seines Lebens in einer Lage befunden, die ihn in Stimmungen versetzte und mit Anschauungen erfüllte, wie sie bei Pseudocyprian zu bemerken sind.

Der Fälscher will das Martyrium der Blutzeugen nicht herabsetzen; er preist es vielmehr mit grossem Eifer und reichlichem Redestrome. Seine eigentliche Absicht ist es aber doch, den Nachweis zu führen, dass auch ein rechtschaffener Lebenswandel Anspruch auf den Märtyrertitel verleiht und dass ohne dieses zweite Martyrium das erste nicht den geringsten Werth hat. Er betont es (Cap. II, 221, 22 ff.), dass das Wort Märtyrer nach seiner griechischen Grundbedeutung keinen Blutzeugen, sondern ganz allgemein einen Zeugen bezeichne und es dahingestellt sein lasse, worin diese Zeugenschaft bestehe. Ob-

1) Ueber diesen Dialog vergl. Vierteljahrschrift für Kultur und Litteratur der Renaissance 1886, S. 247.

2) Vierteljahrschrift f. K. u. Lit. der Renaissance 1886, S. 28; 1887, S. 121.

gleich Gott, die Quelle aller Herrlichkeit, es nicht bedarf, dass die Menschen ihn ehren (Cap. 3), so ist ein frommes Leben des Christen doch eine Verherrlichung Gottes und daher ein echtes Martyrium (221, 27; 235, 7 und 241, 28), während ihr böser Wandel Gott verunehrt. Im ersten Theile des Tractates spendet der Fälscher dem blutigen Martyrium in Fülle Lob, vergleicht es mit dem Tode Christi und ermahnt namentlich die Bischöfe zur Standhaftigkeit im Leiden. Doch kann er nicht umhin auf den Satz non supplicium facit martyrem, sed causa (228, 31) hinzuweisen und einzuschärfen, dass niemand auf den Märtyrernamen Anspruch erheben darf, der aus Ehrgeiz, Ungeduld oder aus Sinnlosigkeit den Tod sucht oder sich vollends gegen die Schmerzen durch Zaubermittel unempfindlich macht. Mit diesen Ermahnungen, den Märtyrertod nur ja nicht zu überschätzen, schliesst der Verfasser den ersten Theil seiner Abhandlung.

Im zweiten Theil, dem Hauptheile (Cap. 17—40), wird ausgeführt, wie nur das Zeugniss des frommen Lebens dem Zeugnisse des Mundes und des Blutes Bedeutung und ausharrende Kraft verleiht. Aus Furcht vor den Qualen der Folter dem Jupiter zu opfern (235, 35) ist ein schwerer Frevel, aber ebenso verwerflich ist es, dem Bauche, oder dem Mammon zu dienen (236, 12). Die Völlerei kommt an Sündhaftigkeit der Opferung eines Bockes zu Ehren des Bacchus gleich (236, 33). Wer, innerlich Christo treubleibend, sich dem äusseren Zwange fügt und dem Jupiter opfert, sündigt schwer, aber die Schwäche der menschlichen Natur mindert seine Schuld (237, 4). Diese Entschuldigung kommt den Sünden der Geldgier, der Wollust und des Ehrgeizes nicht zu Gute (Cap. 25). Wer diesen Lastern fröhnt, ist ein Apostat (Cap. 27) und ärger als ein turificatus oder libellatus (Cap. 26). Zauberei ist eine schlimmere Verläugnung Christi, als Götzenopfer (Cap. 28). Wer diese Laster zu seinen Göttern erhebt, soll wissen, dass er ärger ist, als ein Götzendiener (Cap. 29). Wer wie Abraham und Hiob dieser Zeit Leiden geduldig hinnimmt, ist ein Märtyrer (Cap. 30), wie ein jeder, der

sein Fleisch kreuzigt (241, 33), z. B. die wahren Mönche und Nonnen (242, 2). Wer in diesem Kampfe bewährt erfunden wird, erlangt ohne Blutvergiessen die Märtyrerkrone (243,30) und ist den Gefahren des blutigen Martyriums gewachsen. In diesem Kampfe siegt nur derjenige, der sich an Gott den gerechten und wahrhaftigen (Cap. 37) im Glauben anklammert und sich der Schrift als seiner Waffe bedient (Cap. 38). Dann wird sich der Christ in Glück und Unglück als ein Märtyrer Gottes erzeigen können (247, 16). Mit einer kurzen Schlussermahnung, das ganze Leben zum Martyrium zu machen, schliesst der Fälscher seine keineswegs gedankenreich oder geistvoll zu nennende Schrift.

Seine Tendenz, die Berechtigung eines unblutigen Martyriums neben dem blutigen nachzuweisen, ist nicht neu. Schon im Alterthume sind ähnliche Anschauungen an den Tag getreten. Commodian[1]) weiss von Martyrien zu reden, bei denen kein Blut geflossen. Der Verfasser der Homilie adversus aleatores, wahrscheinlich ein Presbyter aus der Umgebung Cyprian's, erklärt jeden, seines Amtes gewissenhaft waltenden, Bischof für einen Märtyrer[2]). Das ist ein Gedanke, der bei einem Anhänger Cyprian's nicht weiter auffallen kann[3]). Der karthagische Bischof hat allerdings mit dem ganzen Aufwande seiner romanischen Rhetorik das Martyrium und die Herrlichkeit der Märtyrer gepriesen. Als aber seine Confessoren ihm wegen seiner Flucht grollten, sich zu ihm in Opposition stellten und ihm dadurch äusserst unbequem wurden, sah er sich genöthigt, einen anderen Ton anzuschlagen. Er rügte (Ep. 11, 1) ihre Aufgeblasenheit und beschwerte sich über ihren keineswegs unsträflichen Lebenswandel (Ep. 13, 4,

1) Inst. II 7 v. 17 ff. multa sunt martyria, quae sunt sine sanguine fuso. Aehnlich II 21 und 22.

2) Hartel 95, 3.

3) Professor Haussleiter's Hypothese, dass der Confessor Celerinus nach seiner Ordination zum Presbyter die Homilie adversus aleatores gehalten habe, scheint mir alle Schwierigkeiten in der glücklichsten Weise zu lösen.

Ep. 14, 3, de unitate eccl. 20). In seiner charakteristischsten Schrift (de op. et el. 26) weiss er von einer weissen Krone zu reden, die dem rechtschaffenen Christen zu Theil wird[1]), den auch der Herr Christus selbst zu den Märtyrern rechnet[2]). Aehnliche Gedanken finden sich auch bei Chrysostomus. Geduldige Kranke hält er für Märtyrer (L. VIII 53. 54). Der Fälscher hat mithin in seiner Weise eine Gedankenreihe reproducirt, die dem Alterthume vertraut gewesen ist und die sich jedem aufmerksamen Leser Cyprian's aufdrängen musste.

Dass Erasmus, der, wie kein anderer seiner Zeitgenossen, die Werke des Cyprian und Chrysostomus gekannt hat, auch gewusst hat, was sie vom unblutigen Martyrium dachten, kann nicht bezweifelt werden. Es erhebt sich aber die Frage, wie er auf die Reproduction gerade dieser Gedanken verfallen sein kann, wenn er, wie Grave vermuthet, der Fälscher gewesen ist. Es muss also gezeigt werden, dass Erasmus im Jahre 1529 sich in einer Lage befunden hat, die es ihm nahelegte, sich in die Idee des unblutigen Martyriums zu versenken. Betrachten wir die Situation des Erasmus des genaueren, in welche ihn die Reformation gebracht hat. Mit zähem Fleisse und Anspannung aller Kräfte hatte er für die Verbreitung classischer und biblischer Studien gearbeitet und dadurch eine Reform der Kirche zu bewerkstelligen gesucht, ohne einen Bruch mit den Machthabern in Kirche und Staat zu beabsichtigen. Luthers Wirken hatte er nicht ohne Freude zugeschaut, obgleich er von vornherein jede Verantwortung für das Verfahren der Wittenberger abgelehnt hatte. In dieser, auch von Luther[3]) gebilligten, wohlwollenden Neutralität gedachte er zu verharren und an seinem Lebenswerke, wie bisher, rastlos weiter zu arbeiten. Er hatte sich sein eigenes humanistisch-franciskanisches Bibelchristenthum zurechtgemacht, in dem er sich wohlfühlte. Von Luther zu lernen, fiel ihm nicht ein. Schwer-

1) Cypr. opp. Hartel 394, 17. 25 ff. 430, 22.
2) ad Fort. 12 (Hartel 345, 10 ff.).
3) Hess: Erasmus II 177 ff.

lich hat er sich je die Mühe genommen, die Principien der Reformation gründlich durchzudenken.

Er musste es aber zu seinem Leidwesen erfahren, dass es in jener Zeit Niemanden verstattet wurde, neutral zu bleiben. Seine abwartende Haltung hatte viele Humanisten ermuthigt, sich enger an Luther anzuschliessen und sich von seinem Geiste erfüllen zu lassen. Diese in Luthers Lager übergegangenen Humanisten, z. B. Justus Jonas, fanden sich nicht in die Zurückhaltung ihres alten Meisters, bildeten sich ein, er sei ihr und Luthers Gesinnungsgenosse, und drängten ihn, sich ihnen anzuschliessen. Er hat sich dazu nicht verstanden und musste den Vorwurf der Scheu, Martyrer zu werden, über sich ergehen lassen, den ihm Hutten[1]) und Brunfels[2]) mit besonderer Bitterkeit zuschleuderten. Märtyrer im gewöhnlichen Sinne zu werden, fühlte er sich nicht stark[3]) genug, auch fehlte ihm dazu die Lust[4]). Ihn focht es nicht an, wenn ihn die erzürnten Protestanten mit Gamaliel und Nicodemus in eine Reihe stellten (L. IX 1, 1220. L. X 1251) und höhnisch erklärte er zuletzt, dass ihm die Absicht fernliege, Luthers Märtyrer zu werden (L. X 1663).

Aehnlicher Tadel traf ihn von Seiten der Katholiken, die an seiner beschaulichen Zurückhaltung kein Gefallen fanden. Er wurde bestürmt, sich Luther mit dem vollen Gewichte seines Ansehens entgegenzuwerfen[5]). Der zur Vermittelung neigende[6]) irenische Gelehrte, den jeder „Tumult“ nervös machte und jede literärische Fehde aufs äusserste angriff, sträubte sich gegen diese Zumuthung

1) In der Expostulatio.

2) In der Antwort auf des Erasmus spongia.

3) L. III 1, 651. Non omnes ad martyrium satis habent roboris, vereor autem, ne, si quid inciderit tumultus, Petrum sim imitaturus (anno 1521).

4) L. III 1, 601. Affectent alii martyrium, ego me non arbitror hoc honore dignum (anno 1520).

5) Hess II 106. 189.

6) L. X 1257. Nec infeliciter navigat, qui inter duo diversa mala medium cursum tenet.

mit ganzer Kraft. Ihm erschien ein Kampf mit Luther als völlig aussichtslos[1]). Das beste Mittel ihm gegenüber schien ihm das Todtschweigen zu sein[2]). Es half ihm aber nichts, er musste in die Arena.

Ergriff er das Wort zur Controverse, so wollte er es nur in der Weise thun, dass er den Machthabern gefiel und Christo nicht missfiel[3]), dass er mithin in den Augen des Papstes als zuverlässiger Katholik erschien, obgleich er gegen Luther nur eine solche Lehre vertheidigte, die ihm als „Gewissenssache" galt, die aber in den Augen der Rufer im Streit nur Nebensache war. Der Verlauf seiner Fehde mit Luther ist bekannt. Der Bruch des Humanisten mit dem Reformator war eklatant und unheilbar. Wenn Erasmus sich der Hoffnung hingegeben hatte, durch diesen Kampf sich Ruhe verschafft zu haben, so stellte sich das als ein Irrthum heraus. Bedda und die Sorbonne bezweifelten seine Orthodoxie (Drummond II 228 ff. und 246) und Albertus Pius von Carpi bestürmte ihn mit Bitten, Aufforderungen und Drohungen, um ihn zu bewegen den Kampf gegen Luther weiter fort zusetzen[4]). Als Erasmus sich diesem Ansinnen widersetzte, denuncirte ihn Carpi als unzuverlässigen Katholiken[5]). Diese Zänkereien vergällten Erasmus sein Alter. Von Rechts und Links Angriffen ausgesetzt, kam er sich als ein Märtyrer vor, der mehr zu leiden habe, als Sanct Sebastian[6]). Denjenigen Katholiken, die es ihm verargten, dass er im ketzerischen Deutschland wohnen blieb, hielt er entgegen, dass das gerade ein

1) Drummond II 82. 87. 104.

2) L. III, 2, 1257. Si initio Martinus fuisset neglectus, aut non exstitisset hoc incendium, aut certe non tam late fuisset divagatum.

3) L. III 1, 665.

4) Responsio longa, verfasst 1526, gedruckt 1529; vergl. Hardt a. a. O. S. 114 ff. und namentlich S. 117. 121. 162. 163.

5) Carpi's zweite Schrift wurde 1530 in Paris gedruckt und findet sich auf der Breslauer Stadtbibliothek.

6) L. III 2, 1175. Leviora puto passum Stephanum lapidibus semel obrutum, aut Sebastianum semel jaculis confossum, quam me, qui tot annis eorum linguis confodior ... qui lapidor ubique convitiis, vergl. L. III 1178.

seiner Glaubenstreue sei, da er sich durch sein Verbleiben unter den ihm abholden Deutschen der Gefahr aussetze, Märtyrer zu werden[1]). Dass er ein Märtyrer sei, davon war er überzeugt, obgleich ihm Protestanten und Katholiken den Ruhm der Zeugentreue vorenthielten. Bei dieser Stimmung bildete sein Gemüth einen fruchtbaren Boden für die altkirchlichen Ideen vom unblutigen Martyrium. Dass Chrysostomus die geduldigen Kranken für Märtyrer ansah, musste dem vom Tyrannen „Calculus" geplagten, von Krankheiten gequälten Gelehrten gefallen, der sich rühmen durfte, die Gebresten seines „Körperchens" mit gutem Humor ertragen zu haben. Gelüstete es ihn diese Gedanken und Empfindungen in einer rethorischen Stilübung zu verlautbaren, so sprach er nur aus, was er selbst fühlte und was ihm nach den Erfahrungen seiner letzten Jahre richtig zu sein schien. Die Absicht des Fälschers, zu zeigen, dass neben dem blutigen auch ein unblutiges Martyrium denkbar sei, konnte Erasmus nach seinen Erlebnissen, wie dargethan, sehr wohl hegen. Man darf daher nicht die Behauptung aufstellen, dass durch die Tendenz des Tractates de dupl. mart. die Autorschaft des Erasmus absolut ausgeschlossen sei. Man wird in Erasmus' Person und Situation gegen das Ende der zwanziger Jahre Nichts finden können, das die Verübung der Fälschung zu einer psychologischen Unmöglichkeit stempeln kann.

IV.

Der Verfasser ist, wie wir gesehen haben, ein Zeitgenosse Luther's und Erasmus' und ist in Deutschland ansässig, da zu jener Zeit nur dort ein Drängen der Nonnen aus dem Klosterleben in den Ehestand zu spüren war. Es hat sich ferner herausgestellt, dass die Ein-

1) Nolhac: Erasme en Italie, 1888. S. 115 schreibt Erasmus an einen römischen Prälaten: Nec habeo, quo fugiam. A Gallia... excludit bellum. In Anglia non libet vivere, hic non licet. Non ferunt ullum verbum dici in Lutherum; periculum erst, ne fiam martyr, autequam promerear lauream martyrii.

wände gegen die von Grave vermuthete Autorschaft des Erasmus nichtig sind und weder seine Gelehrsamkeit, noch seine Sittlichkeit derart beschaffen waren, dass sie die Verübung der Fälschung durch ihn als eine psychologische Unmöglichkeit erscheinen lassen. Wir werden nun zu untersuchen haben was für die Autorschaft des Erasmus spricht. Als Gründe für Grave's Hypothese können wir anführen, erstens die beiden, sowohl Pseudocyprian als auch Erasmus, gemeinsame Kenntniss der alten Litteratur, zweitens die Verwandtschaft ihres Stiles und drittens die Aehnlichkeit ihrer Gedanken. Diese drei Gründe werden freilich nicht durchschlagend genannt werden dürfen, sie werden aber doch die Annahme Grave's bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich machen können.

Was nun die Litteraturkenntniss des Fälschers anlangt, so muss sie in seinen eigenen Augen sehr bedeutend gewesen sein. Er konnte sich nur dann getrauen, den Cyprian nachzuahmen, wenn er sich für einen vorzüglichen Kenner seiner Werke ansah. Das trifft bis zu einem gewissen Grade auch wirklich zu.

Natürlich ist seine Kenntniss Cyprians, wenn man sie an modernen Massstäben misst, keineswegs musterhaft. Schon dass er ihn ca. 240 Jahre[1]) nach dem Zeitalter Christi leben lässt, verräth seine Unsicherheit. Doch haben die Zeitgenossen des Verfassers, z. B. Grave, den wir doch für einigermassen sachkundig ansehen dürfen, sich an dieser Ungenauigkeit nicht gestossen. Immerhin ist der Verfasser mit manchen Thatsachen der alten Kirchengeschichte vertraut. Er kennt den Viduat (Cap. 32) und unterscheidet (241, 30) die Märtyrer von den Confessoren, wobei er übersieht, dass Cyprian bekanntlich die Confessoren auch Märtyrer zu nennen pflegte.

Cyprian hat eine starke, echt römische Vorliebe dafür, Bilder dem Militärwesen zu entnehmen. Der Fälscher und Erasmus sind direct oder indirect in dieser

1) 227, 14.

Beziehung von Cyprian abhängig. Christus ist der Imperator (Ep. 51, 1. 232, 24. L. V 10. 46. 509. 600.), seine Soldaten die Christen (Ep. 28, 2. Ep. 37, 1. 246, 5. L. V 509). Der Abtrünnige ist ein desertor und profuga (Ep. 51. 238, 31). Die Erwähnung der Folterwerkzeuge (230, 17; 231, 29) erinnert an Cyprians Ausführungen (de lapsis 13. ad Fort. 11. de pat. 12. ad Dem. 12. ad Donat. 10). Der Hinweis auf die Maccabäer (239, 26 Cyp. ad Fort. 11. Ep. 58, 6) und die Freunde Daniels (231, 4 Ep. 58, 5 de lapsis 31) wird Cyprian nachgebildet sein. Es ist die Abhängigkeit von Cyprian nicht bedeutend. Der Fälscher hat nicht daran gedacht, sich enger an Cyprians Schrift ad Fortunatum anzuschliessen, sondern geht seine eigenen Wege.

Unverkennbar und auffallend ist auch die Abhängigkeit des Fälschers von Chrysostomus. Erasmus hat eine Reihe von Homilien dieses berühmten Patriarchen von Byzanz seinen Zeitgenossen zu Nutz und Frommen ins Lateinische (L. VIII) übersetzt. In seiner Polemik gegen die Auswüchse des Mönchthums hat er sich auf Chrysostomus als Zeugen berufen und bedient sich seiner als seines Gewährsmannes, um zu zeigen, dass unter der ascetisch-strengen Aussenseite der mönchischen Heiligkeit sich eine bedeutende sittliche Unreife verberge, die sofort zu Tage trete, sobald der Asket einen hohen Rang im Dienste der Kirche erhalte [1]).

Erasmus giebt damit eine freie lateinische Uebersetzung eines, ihm seit Jahren wohlbekannten, Ausspruches des Chrysostomus. Es ist mir allerdings bis jetzt nicht gelungen im griechischen Urtexte diese Stelle zu finden,

---

1) L. V 407. 484. 823 und besonders L. V 910 oder B. V 758: Nec haec nova est querela, questus est hac de re ante annos mille divus Chrysostomus ex monachorum gregibus, qui desertis in locis vitam agebant ac citra doctrinam verae pietatis jejuniis tantum, saccis et leguminibus ac chameuniis ad religionem exercebantur, plerosque quum ad episcopi munus accerserentur prodisse morosos, iracundos, omnis impatientes injuriae ac plane furiosos.

zumal da Erasmus ihren Standort nicht angiebt. Doch werden wir ihm glauben dürfen, dass das wirklich ein Citat aus Chrysostomus ist. Nun findet sich ein auffallend ähnlich lautender Passus bei Pseudocyprian[1]), der also Chrysostomus entlehnt sein muss. Der Fälscher hat ihn nicht aus einer erasmischen Schrift abschreiben können, da B. V 758 erst 1533 niedergeschrieben worden ist, obgleich Erasmus schon seit Jahren die Stelle gekannt hatte. Auch daran ist kaum zu denken, dass Erasmus die lateinische Uebersetzung der griechischen Chysostomusstelle nach dem Muster von de dupl. mart. gestaltet hat, da er schwerlich sich des Wortlautes des vor mehreren Jahren herausgegeben Tractates so genau entsonnen hat, um ihn derart zu benutzen. Es wird vielmehr anzunehmen sein, dass Erasmus und Pseudocyprian die Neigung gehabt haben das Citat in ähnlicher Form wiederzugeben. Dabei gebrauchen beide das Wort chameunia[2]), das meines Wissens erst von Hieronymus[3]) ins Lateinische eingeführt worden ist. Sehe ich recht, so spricht diese beiden Schriftstellern gemeinsame Eigenheit für ihre von Grave vermuthete Identität. Noch andere Entlehnungen haben stattgefunden. Nicht der Tod allein macht den Märtyrer, sondern schon die Absicht[4]), lehren beide Männer. Auch die Patriarchen

---

1) 242, 1—8. Neque enim locus desertus, saccus pro veste, legumen pro cibo, neque jejunia, neque chameuniae monachum absolvunt, sub his involucris interdum latet animus valde mundanus. Quod ita deprehenditur, si ad munus aliquod ecclesiasticum vocentur: ibi videas quosdam ex illis facillime vinci deliciis, impatientiores injuriarum, appetentiores vindictae, quam quivis alius sit ex media plebe.

2) L. VIII 50. 427; L. V 494. 785 u. s. w.

3) Forcellini lexicon totius latinitatis II S. 164.

4) 243, 32 prompta voluntas, pro martyrio deputabitur. Deus enim non aestimat quemquam ex eventu rerum, sed ex affectu, cur enim ille fraudatur martyrii gloria, per quem non stetit, quominus martyrium peregerit.

Chrysostomus L. VIII 172. Martyrium fratres non eventu

sind Märtyrer gewesen, obleich sie nicht hingerichtet worden sind[1]). In Krankheit und Schmerzen soll der Christ sich nicht an Zauberer wenden[2]). Hütet er sich vor dieser Sünde und trägt er sein Leiden mit Geduld, so steht er nur wenig einem Märtyrer nach[3]), ja er kommt ihm sogar gleich[4]).

Der Fälscher steht auch unter dem Einflusse der Augustin'schen Terminologie, denn er versteht es Natur und Gnade[5]), Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit[6]) scharf zu unterscheiden. Auch dieser Umstand spricht für die Verfasserschaft des Erasmus, der ja mit den Schriften des Augustin[7]) bekannt gewesen ist.

---

tantum aestimatur, sed etiam proposito. Non quum martyr decollatur, tum fit martyr, sed ex quo propositum ostendit profitendi martyr est, etiam si non patiatur, quae martyres solent u. s. w.

1) 241, 14 ff. und 23 ff. Chrys. L. VIII 55: Es werden im Ebräerbriefe Noah, Abraham, Isaak, Jacob Märtyrer genannt. Nam et isti propter Deum mortui sunt. Quemadmodum, inquit Paulus, quotidie morior, atqui non mortuus est, sed proposito tantum perpessus est. Vergl. zu 241, 16 mentem torquebant naturae affectus L. VIII 72 contorquet mentem.

2) Chrys. L. VIII 72 lobt: „ne hic quidem confugit ad divinos, non adiit incantatores" und tadelt: „ob febriculam, aut leve vulnus procurrimus ad synagogas, veneficos et impostores in aedes nostras accersimus. Pseudocyprian de dupl. mart. 244, 5 qui ob febriculam ad incantatricum remedia confugit.

3) Chrys. L. VIII 53. Proximo secundum martyres loco stabis in illo die.

4) Chrys. L. VIII 54. Quam multi frequenter optarunt martyrii coronam accipere? Haec est parata martyrii corona. Non enim is modo martyrium peragit, qui jussus sacrificare potius ducit emori, verum etiam servantem, quod justum est, ac sponte propter Deum mortem accersere manifestum martyrium, das der geduldige Kranke vollbringt.

5) 250, 4 vergl. Augustin's Tractat de natura et gratia.

6) 233, 13 ff. vergl. Dorner's Augustin S. 152 und 156.

7) 227, 7 Quis enim nescit, fratres, quam uberem proventum effudit ecclesiae seges, apostolorum ac ceterorum martyrum sanguine irrigata? Quo plus sanguinis effusum est, hoc magis effloruit multitudo fidelium, hoc latius sparsit suas propagines illa beata vitis a Christo stirpe surgens et occupans orbem universum,

Die aprokryphischen Andreasacten hat Erasmus gelesen und weist oft auf die Sterbensfreudigkeit des Apostels hin [1]). Dieselbe Kenntniss verräth auch Pseudocyprian [2]). Dabei ist der Fälscher ein zu humanistischer Kritik geneigter Mann. Er betont es, dass diese Legende immerhin 231, 7 nur eine humana historia sei, wenn auch satis probatae fidei. Dasselbe hat Erasmus gethan, als er L. V 1309 die Andreasacten zu den humanis historiis zählte.

Beide Schriftsteller sind mit Galen's medicinischen Werken bekannt gewesen [3]). Was Galen vom Pneuma und vom Schleime, vom Athmen und von der Blutcirculation geredet hat, wiederholen beide.

Blicken wir auf das bisherige Resultat unserer Unter-

---

quacumque patet ab oriente ad occidentem, ab aquilone usque ad austrum.

Augustin de catechizandis rudibus cap. 32 Sed illa vitis, quae per orbem terrarum, sicut de illa prophetatum et ab ipso Domino praenuntiatum erat, fructuosos palmites diffundebat, tanto pullulabat amplius, quanto uberiore martyrum sanguine rigabatur.

1) Im Jahre 1504 L. V 1280: Amavit tanto vehementius Andreas, quanto crucem alacrius adiit? ... Andreas simul atque crucem conspicit eminus, ut gaudet, ut gestit, ut sibi gratulatur, quam plena laetitiae verba profundit, vergl. L. V 466. 1269. 1309.

2) 231, 7 beatus Andreas ..... gaudens sibique gratulans ibat ad crucem.

3) De dupl. mart. Cap. V. L. V 268 Caeterum ad corporis vigorem aut exitium plurimum habent momenti spiritus, si medicis credimus, qui coarctati et inclusi tabefaciunt corpus, moderate sparsi agitatique vegetant, subito effusi mortem praesentem afferunt. Neque desunt apud historicos exempla, quae docent, quodam subito et inspirato gaudio fuisse exanimatos, quum novum non sit, homines animi moerore sensim extabescere. Causam reddunt, quod gaudium aperiat spirituum meatus, moeror occludat. Itaque fieri, ut gaudio immodico plus satis dilatatis meatibus semel evolent spiritus subitamque mortem adferant: contra coarctati spiritus et inclusi paulatim enecent hominem ... 269 Timore poena contrahimur et hoc initium sapientiae, caritate diffundimur. L. VIII 265 ... cogita id, quod cernitur, nihil aliud esse, quam phlegma, et sanguinem et alimenti putrefacti humorem. L. IV 659 Pulmo,

suchung zurück, so ergiebt sich uns, dass der Fälscher wie Erasmus die Werke des Cyprian und Chrysostomus gekannt, die Andreasacten gelesen und unter dem Einflusse Augustins gestanden hat.

Wir werden aber auch der Frage nähertreten müssen, ob Pseudocyprian die Schriften des Erasmus gelesen hat und mit seinem Wortschatze vertraut ist. Grave und de Pamele haben den Stil des Fälschers als erasmisch erkannt. Die Richtigkeit dieses Urtheils wird sich allerdings erweisen lassen, doch wird darauf nicht allzu viel zu geben sein. Es darf nicht vergessen werden, dass Erasmus der einflussreichste lateinische Stilist seiner Zeit gewesen ist, von dem seine humanistich gebildeten Zeitgenossen, ohne Ausnahme, vielgelernt haben. Freunde, wie Beatus Rhenanus, und Feinde, wie Albertus Pius von Carpi, legen, wenn sie schreiben, ihre Abhängigkeit von Erasmus deutlich an den Tag. (Der Humanistenkönig selbst war sich dessen sehr wohl bewusst)[1]. Wenn daher der Stil des Fälschers einigermaassen erasmisch ist, so folgt daraus noch nicht, dass Erasmus selbst der Verfasser ist. Es kann einer seiner Zeitgenossen gewesen sein. Wichtiger wird der Nachweis sein, dass der Fälscher

---

spongiae in morem levis et cavernosus, ungulae, bubulae forma in duas fibras dividitur, quo magis capax sit, motuque altero reddat ac recipiat. B. V 744 Necessario repugnant spirare et mortuum esse. Vergleicht man diese Erasmusstellen mit dem V. Cap. von de dupl. mart., so ergiebt sich eine Beachtung verdienende Verwandtschaft beider Autoren. Vergl. noch des Erasmus Schrift de laude artis medicae declamatio (L. I 537 ff.) und seine Uebersetzung dreier Galen'scher Schriften (L. I 1049 ff.). Seine Beziehungen zu Paracelsus erhellen aus Schubert's und Sudhoff's Paracelsusforschungen Heft II 1889 S. 99. 103. 105.

1) L. V 323 schreibt er 1518: Quid mirum adeo foret, si quid illic aut alibi cum mea phrasi congrueret? Cum nemo ferme scribat hisce temporibus, qui non aliquid mei styli referat, propterea quod meae lucubrationes multorum manibus tenantur, adeo ut in horum etiam libris, qui scribunt adversus me, non raro stylum meum agnoscant, meque meis pennis transfigi sentiam.

manches wörtlich, anderes freier den Schriften des Erasmus entnommen hat. Es würde dann der Verfasser in der Nähe des Erasmus zu suchen sein.

Ich werde zunächst eine Anzahl Worte anführen, die beiden Schriftstellern gemeinsam sind und dann zeigen, wie Erasmus oft genug die Gedanken Pseudocyprians in ähnlichen Wendungen wiedergiebt und wie der Fälscher einige Schriften des Erasmus gekannt haben muss.

Wenn der Fälscher die Kirche den mystischen Leib Christi[1]) nennt, von Petrus als dem princeps apostolorum[2]) redet und Paulus als den doctor gentium[3]) bezeichnet, so will das nicht viel bedeuten, denn diese Ausdrücke waren altes, katholisches Sprachgut und sind bei Erasmus, wie bei 1000 andern, zu belegen. Dagegen verrathen ein individuelles Gepräge die Verkleinerungswörter[4]) des Verfassers und erinnern unleugbar an Erasmus, der sich der Deminutiva sehr häufig bedient hat[5]), am häufigsten, wenn er sich gemüthlich gehen liess, seltener in seinen ernsteren Schriften, doch nicht seltener als Pseudocyprian. An den alten Porrophagen[6]) werden wir erinnert, wenn der Fälscher das Wort porro[7]) braucht. Bei beiden können wir die Neigung zu Digressio-

---

1) 227, 29; 240, 6; 245, 11; L. I 651; L. V 495; vergl. L. V 86, B. IV 415, B. V 127. 894.

2) 234, 33; L. I 684; L. V 155. 373; B. V 652.

3) 234, 33; L. V 583. 1003. 1117.

4) 230, 16; L. III 2, 1217 viriculae; 244, 5; L. V 1246 febricula; 238, 18; L. V 217 mercedula; 244, 7; L. V 55. 1302 delectatiuncula; 226, 23; L. V 1213 servulus.

5) L. I 491 plantula; L. V22 vexatiuncula; 82 rivulus; 144 imaguncula; L. III 1, 759 fortunula; B. IV 438 monasteriolum; 484 declamatiuncula; 490 injuriola; 533 animalculum u. s. w. noch sehr viele andere.

6) Weil Erasmus seine Sätze oft mit einem porro einleitete, nannten ihn, wie er selbst klagte, die strengen Ciceronianer porrophagus; vergl. Hardt Hist. Lit. Ref. 1717 S. 165 Spalte 2.

7) 222, 7; 236, 30; 237, 35.

nen wahrnehmen[1]). Id ne quis existimet parum religiose dictum, sagt Pseudocyprian 227, 3. Er gebraucht das Wort religiose nicht in der Weise des Mittelalters, sondern wie es bei den mit den Kirchenvätern vertrauten Humanisten üblich war[2]). Erasmus und der Fälscher wenden den Ausruf proh dolor[3]) an, reden von Machinationen mit ähnlichen Worten[4]) und räumen dem Worte debacchari[5]) eine Stellung in ihrem Sprachschatze ein. Sagt Pseudocyprian 236, 1 „fulmen in nos vibret" und 241, 20 „in cervicem vibratam machaeram", so finden sich ähnliche Wendungen auch bei Erasmus[6]). Gemeinsam ist beiden der Gebrauch von exprimere[7]), obturare[8]), aerumna[9]),

1) 228, 15. Nunc melius est, ut omissis querelis nos invicem ad officeum, quod Christo debemus, exhortemur. 250, 27 Ergo ut a digressione reflectamus ....

L. I catalogus operum: Sed longius efferor, ad Huttenum redeo ... video me longius digressum ab eo, quod institueram, sed tamen non possum mihi temperare. L. V 521 Sed ne vos diutius circumagam digressione, ad Psalmum redeo. L. I 987 In digressu.

2) 227, 3; L. IX 1, 1033 religiosus ist so viel wie pius und bezeichnet nicht einen Mönch, vergl. L. V 11. 26. 31. 1309.

L. V 1022 die perfectio christiana besteht nicht im Mönchthum. L. IX1, 1148 pietas=religio und L. V 30 die Mönche dürfen nicht ihre Observanzen perfectam religionem nennen, vergl. L. IX 1, 1149. 686. 1185; L. V 37. 498; L. IV 629.

3) 240, 15; L. IV 628; L. V 518. 1261.

4) 246, 1 machinis aggrediatur. L. V 371 omnibus machinis conatus est. L. V 213. 216. 415.

5) 229, 19 in illum debacchantes. L. V 215 Pilati cohors ... debacchata est in Jesum. L. IX 1, 358. 1032; L. VIII 327.

6) L. I 833 halhardacha in cervicem vibrata. L. IV 661 gladium in caput illius vibratum inhibuit. L. VIII 115 vibrare lanceam. B. I 709 machaera vibrata.

7) 229, 34 (Christus) nostrae naturae in se expressit imbecillitatem. L. V 21 Quas Christus ipse in carne et sermone tradidit et moribus expressit. L. V 556 vita factisque Christum exprimamus, vergl. L. I 5. 31. 41. 50. 82. 190. 198. 501. 1317; L. IX 1, 1222.

8) 235, 33; L. V 73 obturatis auribus vergl. L. I 653; L. VIII 94. 112. 428; L. IX 1, 1215.

9) 237, 22. In quas aerumnas semet conjecerunt; L. V56 in quas aerumnas te conjecit, vergl. L. V 23; L. VIII 557.

instanter orare[1]), haesitare[2]), taxare[3]); die Vorliebe für die christliche Tugend der alacritas[4]) und die Neigung den einzelnen Christen oder Märtyrern das Eigenschaftswort alacer[5]) beizulegen. Bei beiden findet sich der Gebrauch von instrumentum[6]) zur Bezeichnung des Neuen Testamentes, die Meinung, dass colere für servire[7]) stehen sollte, und gemeinsam ist ihnen die Art und Weise, wie sie der Kenntniss einer Sprache Erwähnung thun[8]). Gratia spiritus opitulante zu sagen, wie der Fälscher 221, 2 thut, liegt auch dem Erasmus nahe[9]). Dasselbe ist von der Anspielung an die verschiedenen Acte des Schauspiels zu sagen[10]). De duplici martyrio überschreibt der Fälscher seine Schrift. Einen ähnlichen Titel hat Erasmus einer seiner bekannten rhetorischen Schriften gegeben[11]). In verwandten Ausdrücken wird vom Aufkommen des Lichtes der evangelischen Wahrheit geredet[12]).

1) 230, 8; 246, 12; L. V 115.

2) 230, 24 fides nihil haesitans, nihil diquirens 226, 14; L. V 5. 21. 22. 105; L. IX 1, 758. 266.

3) 236, 14 quos eosdem taxat scribens Romanis. L. IX 1, 1107 vanum est me taxare monachos, vanius est me taxare illorum professionem, vergl. L. IX 1, 125. 235. 248. 285. 365.

4) 221, 8; L. I 652. 684; L. V 38. 420. 1269. 1290; L. VIII 126; L. IX 1, 647; B. IV 426.

5) 228, 28; L. V 180. 267. 521. 1280. 1233; B. V 654.

6) 221, 26 evangelicum instrumentum vergl. Zahn Gesch. des Kanons I S. 106 ff. Erasmus nannte das N. T. Novum Instrumentum.

7) 236, 16; L. V 229 in sacris litteris servire plerumque colere est.

8) 222, 7; L. IX 1, 329. Paulum minus calluisse graecam linguam quam hebraicam vergl. L. I 501. 634; L. III 2, 1281; L. IX 1, 1057. 1123.

9) B. V 142 opitulante Christi gratia, vergl. B. IV 631; L. V 555; L. IX 1, 819.

10) 229, 31; L. III 1, 1288 hactenus pulchre se habent primi actus fabulae.

11) L. I 3 ff. de duplici copia verborum ac rerum.

221, 13 de duplici martyrii genere. L. V 1078 de duplici genere peccati deque duplici genere mortis. L. V 977. 1079 duplex adfectuum genus.

12) 221, 23; L. V 1339 idem efficit exorta veritas evangelica. L. V 86 Ad corruscantem evangelii lucem.

Halten wir diese Einzelheiten zusammen, die natürlich von verschiedenem Werthe sind, so wird eine gewisse stilistische Verwandtschaft des Fälschers mit Erasmus nicht in Abrede zu stellen sein.

Von grösserer Bedeutung ist, wie schon bemerkt, dass der Fälscher sich zuweilen mit den Schriften und oft mit Gedanken des Erasmus vertraut zeigt.

Die Einleitung zu de duplici mart. dürfte der Widmung von Erasmus berühmtester Schrift, dem Enchiridion nachgebildet sein[1]).

Pseudocyprian und Erasmus schreiben Gott als Haupteigenschaften Macht, Weisheit und Güte[2]) zu und weisen darauf hin, dass er sich der Welt gegenüber als den Gerechten und Wahrhaftigen[3]) bewährt.

Auf diesen Gott dürfen und sollen die Christen sich in herzlichem Vertrauen verlassen[4]). Der Lippenglaube

---

1) Ich begnüge mich damit, bloss die Stichworte zu markiren. 220, 21 mihi in Domino carissime. L. V 1 in Domino dilectissime. 221, 6 officium. L. V 1 nostrum officium. 221, 5 Quod mei Fortunati pium desiderium bene fortunavit. L. V 1 fortunabit provehetque ipse, qui dignatus est excitare. Der Gebrauch von bene fortunare ist Pamelius aufgefallen, vergl. L. I 630. 667; L. III 2, 1259. 1298; L. IV 623; L. V 50. 71. 195. 199.

2) 221, 31 ... ut suam bonitatem, sapientiam ac potentiam apud homines per homines velit illustrari.

247, 23; L. V 560. In Gott sind tria praecipua: summa potentia summa sapientia, summa bonitas. L. V 488 die Elemente ipso adspectu conditoris omnipotentiam, sapientiam ac bonitatem declarant, vergl. L. V 531. 602. 1151; B. V 720; L. V 533. 591. 1219. Gottes Allmacht zeigt sich darin, dass er **nutu** alles geschaffen hat. 221, 35 Qui, quidquid vult, nutu potest.

L. V 234 Domine Deus, qui nutu potes, quidquid vis, et cujus voluntati nemo potest resistere. Vergl. L. V 558. 560. 564. 601. L. IX 1, 1241.

3) 232, 17 Als justus und verax duldet er nicht die Entweihung seiner Herrlichkeit durch Götzendienst. L. V 414 Olim sanctis delectabantur contemplatione veritatis et justitiae Dei, quoniam praestitit, quod minatus est, reddit, quod commeruit impietas. L. V 151. 253. 264. 546. 547. 1209.

4) 231, 22 Ut sibi diffisi fiduciam omnem collocarent in Domino. L. V 398 Sola vera beatitudo est, fiduciam ac spem

jedoch thuts nicht[1]), sondern der Herzensglaube. Gott bedarf nicht dessen, dass die Menschen ihn ehren, aber der Christen gottlosser Wandel gereicht vor den Heiden zu seiner Verunehrung[2]), ihre Frömmigkeit zur Heiligung

---

omnem collocare in Domino, vergl. L. IV 702; L. V 522; L. IX 1, 942. 954.

1) 244, 26 Nunc fides multis natat in labiis, cum in corde aut nulla sit, aut vehementer langeat.

L. V 160 oportet autem fidem non esse levem, aut in labiis tantum natantem, sed penitus infixam cordi.

2) L. V 553 hat Erasmus im Jahre 1528 geschrieben: . . . Demus operam, ut luceant opera nostra bona coram hominibus, ut videant et glorificent Patrem nostrum, qui in coelis est. Per vitam enim nostram vel infamatur, vel glorificatur nomen Dei . . . . Paulus ita scribit Corinthiis jam Christi nomen professis: emti estis pretio magno, glorificate et portate Deum in corpore vestro. Rursum in Levitico de eo, qui dederit de semine suo Moloch, scriptum est: Eo quod contaminaverit sanctuarium meum et polluerit nomen sanctum meum. An non contaminant sanctuarium Dei, qui turpiter vivunt in ecclesia? Ita polluunt nomen sanctum Dei, qui, cum titulo sint Christiani, tota vita contradicunt Christo. Quod in Judaeos impie viventes scripsit Paulus, multo magis convenit in Christianos nomine, re mundanos. Qui in lege evangelii gloriaris, per praevaricationem legis Deum inhonoras? Nomen enim Dei per vos blasphematur inter gentes. Per nos vero et inter Judaeos et inter Paganos et inter Christianos. Quid enim dicunt Judaei Paganive, cum viderint quorundam Christianorum vitam pene sceleratiorem, quam tum fuit gentium? Ecce quales cultores habet ille Deus, ecce quales discipulos habet Christus, ecce quales filios gignit illa sponsa Christi. Si Deus misericors est, cur illos non corrigit? Si justus, cur sinit impune peccare? Hanc ignominiam inurunt sancto nomini Dei, Christi et ecclesiae, qui titulo tenus Christiani, vita et affectibus plus quam Pagani sunt.

Als Auszug aus dieser Darlegung des Erasmus erscheint was Pseudocyprian 222, 12 ff. mit Benutzung derselben Citate und Worte schreibt: Sic et Corinthios exhortatur, ut glorificent ac bajulent Deum in corpore suo. Sicut enim nomen Dei glorificatur vita piorum hominum . . . ita e diverso polluitur et infamatur malefactis eorum, qui se Dei cultores profitentur . . . videmus divinam scripturam frequenter juxta mortalium affectus loquentem, velut in Levitico de eo, qui de semine suo dedisset idolo Moloch, dicit: quia polluit

oder Verherrlichung seines Namens[1]).

Die üblichen Worte vom Werke Jesu[2]), von der Kraft seines Blutes[3]) und von seinem Tode sind beiden geläufig, doch scheint Christi Vorbild (229, 30; L. V 98 forma) bei beiden im Vordergrunde zu stehen.

---

nomen sanctum meum . . . sic et apud Ezechielem clamat nomen suum fuisse pollutum inter gentes impiis moribus Israelitarum. Quin et beatissimus Paulus scribens Romanis ex auctoritate prophetae dicit, appellans Judaeos legem profitentes, sed ea, quae lex vetat, facientes: nomen Dei blasphematur inter gentes. Sehe ich recht, so erhellt aus dieser Stelle, dass Pseudocyprian die expositio concionalis in psalmum LXXXV des Erasmus gekannt hat. Dass er Erasmus direct aus- und abgeschrieben hat, ist nicht wohl anzunehmen, da eine gewisse Unabhängigkeit aus der anderen Reihenfolge der Citate hervorgeht. Dagegen dürfte die Beeinflussung des Fälschers durch Erasmus nicht in Abrede zu stellen sein. — Zu 222, 16—19 wäre noch zu vergleichen L. V 273: Vocamini filii Dei, atqui ex vestra impia vita conviciis afficior inter gentes, qui talem putant esse Deum, qualis est populus.

1) Der Fälscher erklärt Cap. 3 die erste Bitte und giebt an, dass nach dem Urtheile der Hebraisten sanctificare soviel wie glorificare bedeute (222, 7). Wenn sich dieses auch nicht verbo tenus bei Reuchlin (rudimenta hebraica Buch II שׁבח) findet, so ist ihm freilich der Gedanke geläufig. Bei Erasmus aber findet sich diese Gleichsetzung wörtlich. L. V 1123 bedeutet sanctificetur nomen tuum dasselbe, wie das Psalmwort omnes gentes glorificent nomen tuum. L. V. 1196 . . . Patrem coelestem, cui per Christum renati sunt, appellantes, ut ipsius nomen glorificetur. Verherrlicht oder geheiligt wird Gottes Name, 223, 1 si spiritus regnet in nobis et si illius voluntati obtemperetur in terris, quemadmodum in caelis nulla est rebellio. Aehnlich erklärt L. V. 1196 Erasmus die erste Bitte: . . . ut expulsa peccati tyrannide spiritus illius regnet in animis omnium, ut, quemadmodum in illa coelesti civitate nulla est adversum Deum rebellio, ita in hac, ad illius imaginem enitente et ad illius haereditatem destinata, actiones omnes ad summi Parentis ac principis nutum componantur.

2) 226, 28 . . . qui in se recipere dignatus est totius mundi peccatum.

L. V 1297 In se recepit . . . peccatum, pro nobis dependens supplicium. Vergl. L. V 380. 1270; L. IX 1, 35.

3) 1524 schrieb Erasmus L. V 573: Nulla res est tam dura, quae non mollescat hominum arte. Aera liquescunt fornace, ferrum

Was das blutige Martyrium anlangt, so wird betont, dass die menschliche Natur vor dem Tode zurückschaudert[1]). Der physische Muth wird gering geschätzt und als Stumpfsinn hingestellt[2]). Sich durch Zaubermittel unempfindlich zu machen ist verboten. Wer die Schwachheit seiner Natur überwinden will, thut wohl daran, wenn er den Herren nicht aus den Augen lässt[3]) und dem

---

mollescit igni, cornu infusa cera lentescit, adamantis invicta duricies hircino cruore domatur, et o cor plus quam corneum, plusquam ferreum, plusquam adamantinum, quod nec ignis gehennae, nec Patris lenissimi indulgentia, nec Agni immaculati pro te effusus cruor emollit, imo quod his omnibus fit rigidius. 227, 16 . . . quos nulla ferri vis domare potuit, emollit sanguis illius agni candidi. Qui naturae causas scrutantur, narrant adamantem, nullae chalybis duritici cedentem, hircino sanguine maceratum, ictu malleorum dissilire: nullus autem adamas corde saxeo peccatorum durior. Hoc igitur cor ferreum, saxeum, cor plus quam adamantinum emollit sanguis Christi et hujus martyrum, qui supplerunt, quod illius passionibus deerat. Roberto da Lecce hat dieses Bild auch gebraucht vergl. L. V 982.

224, 28 Cum ingenti clamore mortuus est, declarans, se volentem ac spontaneum deponere vitam.

L. V 419 . . . quum valido clamore paternis manibus commendaret spiritum suum et mox exspiravit volensque deposuit animam suam.

1) 230, 4 horrere mortem naturae est. L. V 441 hominis natura per se mortem horret. Vergl. L. V 1278.

2) 229, 1 Plurimum interest inter barbaricam immanitatem et martyrum modestissimam constantiam, in se imbecillem, in Christo fortem. L. V 1310 . . . non statim fortitudinis, aut fidei signum est, mortem non expavescere, nam interdum est stuporis ac vecordiae, interdum Scythicae cujusdam immanitatis.

229, 4 Sunt et affectus impotentes, qui sensum adimunt animo, ita ut vel mortem impavidi perferant. L. V 1272 Quid tu igitur fortitudinem esse putas? Non sentire ea, quae naturae sunt molesta infensaque? At illum tantum abest, ut viri fortis existimem esse, ut immanis potius, aut stupidi suique sensu carentis esse dixerim . . . ergo non sentire res naturae molestas, non est fortitudo, sed eas constanti pectore vincere ac perpeti. L. III 2, 1203 Morbum tuum tuli non solum acerbe, verum etiam impotenter.

3) 230, 14 Dimoverant oculos suos ab eo, qui solus robur dat infirmis. L. V 1312 Omnium efficacissimum est solatium, a Christo

Beispiele nachfolgt, das Jesus uns in Gethsemane[1]) gegeben hat.

Folgt der Christ dieser Weisung, so siegt er im Leidenskampfe, denn Christus kämpft und siegt in seinem Märtyrer[2]).

Zum blutigen Martyrium ist nur tüchtig, wer sich im unblutigen Martyrium als treuer Zeuge Gottes bewährt hat. Dieses Martyrium besteht im Kampfe gegen die Sünde und den Teufel. Die Sünde, deren ansteckende Macht[3]) betont wird, erscheint nicht als einheitliche Macht, sondern als eine Vielheit von Lastern[4]), die oft personi-

---

numquam dimovere fidei oculos, ... ad cujus contemplationem Paulus revocat Galatas, qui ideo coeperant vacillare, quod a crucifixo deflexerant oculos. L. V 543 Quisquis oculos figit in Deum, non potest diu peccare. 230, 16 Contemplabantur suae naturae viriculas ... et cruciatuum atrocitatem cum suis viribus conferebant et ideo victoriam amiserunt e manibus. L. V 115 Martyr, qui suas metitur vires, impar erit suppliciis.

1) 230, 6 Quibus praesidiis vincitur naturae infirmitas? Si nos totos humi prosternamus, hoc est, si nihil omnino tribuamus viribus nostris, si vigilemus et oremus instanter, si nostram voluntatem divinae voluntati submittamus dicamusque illa ex animo et toto corde: transeat hic calix, si fieri potest, sed fiat, non sicut ego volo, sed sicut tu vis. L. V 115 Quid nobis agendum sit, si quando ingruerit ... mortis necessitas ..., docet ipse sub tempus mortis, secedens, vigilans, instanter orans, prostratus in terram, veluti suis praesidiis destitutus, totus a Patris auxilio pendeat. Für die Identität beider Männer spricht der Gebrauch von instanter orans, das sich an dieser Stelle in der Vulgata nicht findet.

2) 225, 11 ... Quique et hodie pugnat et vincit in martyribus. B. V. 724 Christus invictus est, qui pugnat in membris suis (d. h. in den Märtyrern).

3) Ambrosius nennt die Sünde contagium, vergl. Thomasius-Bonwetsch Dogmen-Geschichte S. 499. — 226, 29 ... peccatum, quod omnes ex Adam contrahunt, qui prodeunt in hanc vitam et cujus contagio peccant, quicumque peccant. L. V 179 Omne vitium suam habet contagionem. L. V 226 der Frevler wird aus der Gemeinde hinausgethan, ne plures inficeret suo contagio. L. I 502 christiana philosophia ... docet, hanc ad mala pronitatem insedisse nobis ex humanae gentis principe Adamo.

4) Der Fälscher zählt folgende Laster auf: 235, 15 Odium, invidia, avaritia, libido. 235, 19 avaritia, libido, luxus. 239, 29

ficirt und mit einem Götternamen ausgestattet werden. Der Geizige ist ein Anbeter des Mammons[1]), der Trunkenbold dient dem Bacchus[2]), wer den heiligen Geist durch sein Lasterleben aus seiner Seele vertreibt, bereitet in ihr einen Thron für diese Dämonen[3]).

Dieser Kampf wird dem Christen erschwert durch die verführende Macht des Teufels. Er ist der Fürst der Finsterniss, der Urheber alles Bösen[4]), der auch die Urahnen des Menschengeschlechtes zu Fall gebracht hat[5]).

---

luxus, temulentia, avaritia, rapinae, adulteria. 242, 20 avaritia, superbia, invidia et obtrectatio. 244, 33 luxus und avaritia. 245, 14 vindictae cupiditas. 238, 12 amo pecuniam, servio libidini, studeo honoribus, indulgeo vindictae, deditus sum voluptatibus. 244, 33 scortatio, luxus, avaritia. 240, 19 amor pecuniae, incestus, rapina, hypocrisis et his similia monstra. Erasmus nennt im Enchiridion L. V 55 ff. libido, avaritia, ambitio, elatio et tumor animi, ira et vindictae cupiditas. Ich gebe noch einige andere Verzeichnisse. L. V 31 ira, ambitio, cupiditas, voluptas, invidia. L. V 44 ira, invidia, libido, ambitio. L. IV 737 ambitio, ira, superbia, avaritia, libido, zelotypia, amor, odium. L. V 100. 101. 102 luxus, divitiarum studium, honorum studium, ambitio, superbia. L. V 494 libidio, luxus, temulentia, ira, ambitio. L. V 493 ambitio, cupiditas, ira, invidia, luxus et libidio. L. I 679 madentes avaritia, superbia, rapinis, odio, livore, ceterisque vitiis. — L. V 228; L. IV 664; L. V 161. 552 wird unter anderen Lastern auch hypocrisis genannt. — Der Fälscher braucht nicht das Wort gula und auch bei Erasmus kommt dieses Wort ziemlich selten vor.

1) 236, 23; 237, 7; L. V 532 pectus avari templum est Mammonae.

2) 236, 23; L. IV 705 Ebriosus Bacchum colit pro Deo.

3) 240, 32; L. V 532 Corpus libidinosi templum est Veneris. L. IV 705 Scortator Venerem pavet pro Deo, luxui gulaeque serviens Comum (so schreibt Erasmus diesen Namen) habet pro Deo.

4) 237, 23 Ille tenebrarum princeps. 244, 21 Deus fons omnis boni et Diabolus omnis malitiae princeps. B. V 894 Deo monarchae oppositus est princeps tenebraum, non rex, sed tyrannus, cujus malitia Deus abutitur ad exercendos electos ac puniendos impios. Quemadmodum autem Deus est fons et auctor omnium bonorum, ita satanas princeps et pater est omnium malorum.

5) 231, 18 Humani generis primos auctores. B. V 123 Principes humani generis auctores. Vergl. L. I 502; L. IX 1, 1221.

Er bedient sich der Concupiscenz[1]) um den Menschen der christlichen Lauterkeit zu entfremden[2]). Der Satan sucht die Menschen zu ködern und verheisst ihnen Sold[3]).

Für diesen Kampf wird neben dem Gebete als Hauptwaffe die Schrift empfohlen. Durch die Worte der Bibel redet Gott zu uns[4]). Bibelsprüche sind gleich einem Schilde dem Versucher entgegenzuhalten[5]). Die Schrift ist der Bach, dem die Steine zu entnehmen sind, um den höllischen Goliath zu Boden zu strecken[6]).

Als äusserst praktisch wird dem in der Versuchung befindlichen Christen angerathen, mit aller Umsicht

1) 237, 6. 27; L. V 1024 concupiscentia wird nicht auf den Geschlechtstrieb beschränkt.

2) 237, 26 Avocantes a sinceritate, quae est in Christo Jesu. L. V 25 Man soll Christum halten für caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, den Teufel aber für nichts anderes, als quidquid ab illis avocat. Zu sinceritas vergl. L. V 1141; L. IX 1, 849. 1051. 1208.

3) 237, 34 Haec est esca diaboli, hoc auctoramentum. L. V 148 Quum vitiorum auctoramentis inescatus cervicem praeberes Satanae laqueis. L. V 55 auctoramentum diaboli.

4) 245, 32 In quibus tibi loquitur Deus. L. V 219 Loquitur autem Deus . . . nobis per scripturas suas . . . audiamus, quid ibi loquitur Dominus. Vergl. L. V 31.

5) 246, 11 Sobrietas cum instanti oratione jugique scripturarum meditatione. Vergl. 246, 16 ff. L. V 5 Precatio pura und scientia der heilsamen Meinungen. L. VIII 546 In meditatione spiritualium eloquiorum. L. V 185 Bibelworte sind auswendig zu lernen jugi meditatione, vergl. L. V 60. 66. Wie 246, 16 wird L. V 52 gerathen, den Teufel mit Bibelsprüchen zurückzuschlagen. 245, 32 Objice tentatori clipeum scripturarum L. V 1298 Clypeo scripturarum repulsus.

6) 245, 24 Ex his torrentibus sume tibi lapides, quibus dejicias superbum Goliath. Habes exemplum a Domino tuo, sic ille prostravit diabolum. Im Enchiridion hat Erasmus geschrieben L. V 10: De ripa torrentis mysticae scripturae quinque colligas lapillos, . . His demum armis prosternitur unicus ille noster hostis, superbiae pater, Satanas. L. V 549: Jeder Wiedergeborene soll David gleichen und Goliath niederwerfen (dejicit). Aehnlich L. V 547. — L. V 1298: Der Teufel exemplo Davidis quinque limpidissimis lapidibis, de torrente scripturarum collectis, dejiciatur: Sed nos cum hoc Goliath congressuri u. s. w., vergl. L. V. 201.

die üblen Folgen der Sünde und die Annehmlichkeiten der Tugend sich vorzuhalten[1]). Wer aus Gottesfurcht auf die Genüsse verzichtet, welche die Sündenlust verleiht, tauscht sich dafür unvergleichlich viel gössere Vergnügungen ein, nämlich hier auf Erden die Freude eines guten Gewissens und in der zukünftigen Welt das ewige Leben[2]).

Erliegt der Christ den Versuchungen, die auf ihn einstürmen und kommt er zu Fall, so darf er nicht verzweifeln. Gott hat in der Vorzeit es so gefügt, dass Petrus, Paulus und Maria Magdalena gefallen sind, damit die verzagten Seelen den Muth zur Umkehr fänden[3]). Der

---

1) 245, 15 cogita; 245, 23 dispice; 245, 28 expende; L. V 56. 57. 62 cogita; L. V 228 dispicere, quid expediat; L. V 61 expende; L. V 57 considera . . . perpende; L. V 58 quanto consultius omnino non admittere virus voluptatum carnalium, quam vel in tam deploratam induci caecitatem, vel tantillam, eamque falsam delectatiunculam tanta molestia dependere. Im Enchiridion finden sich ähnliche Ausführungen häufig.

2) 245, 27 Bonae conscientiae gaudium in hoc saeculo et vitam aeternam in futuro. L. V 56 gaudium purae mentis. L. V 537 Gaudium bonae conscientiae. L. V 411 Noster imperator Christus suis militibus et hic promittit salarium bonae conscientiae et in posterum sempiternam gloriam.

3) 234, 31 ff. Atque interdum piorum hominum lapsus quamvis enormes Divina dispensatione vertuntur in summum ecclesiae profectum. Sic lapsus est apostolorum princeps, sic Paulus gentium doctor, sic Maria Magdalena, quibus nunc esclesia praecipue gloriatur, quorum lapsus cesserunt in stabilimentum ac solatium domus Dei.

231, 17 ff. Gott patitur, dass auch Auserwählte den Folterqualen erliegen und verleugnen. Hac dispensatione Petrus ter abnegavit Dominum, ut edoctus, quam nihil posset suis viribus, confirmaret fratres suos. Man vergleiche dazu, was Erasmus im Enchiridion sagt. L. V 50 Secutus es David adulterantem, magis sequere poenitentem. Expressisti Magdalenam peccatricem, exprime lacrymantem, exprime ad pedes Jesu sese abjicientem. Persecutus es ecclesiam Dei cum Paulo, pejerasti cum Petro, fac, ut cervicem porrigas pro pietate cum Paulo, crucem ne reformides cum Petro. Ideo patitur Deus et magnos viros in quaedam vitia labi, ne nos lapsi desperemus. L. V 583 Gott passus est, et Petrum, quem destinarat ecclesiae suae principem, insigniter labi

Sünder soll sich mit der Kirche versöhnen[1]).

Ist ein ehrbarer Wandel ein Martyrium, so ist ein unmoralisches Leben eine Apostasie, ebenso arg, wenn nicht ärger, als das Uebergehen zum Türken[2]).

Vor dem Richterstuhle dieses ehrlichen, aber oberflächlichen Moralismus findet die Werkerei des entgeisteten Mönchthums[3]) keine Gnade. Die ascetischen Uebungen[4]) können ja auch von Heuchlern vollbracht werden. Leibliche Kasteiungen, ohne von einem guten Lebenswandel begleitet zu sein, können nur eine pharisäische Gerechtigkeit[5]) mittheilen.

---

u. s. w., damit der Sünder exempla poenitentiae habe, ne desperaret. Aehnlich L. V 54. Zum Worte patitur vergl. 233, 26; L. V 125. 409; L. IX 1, 1070.

1) 234, 12 Quanta totius ecclesiae exsultatio, cum, qui lapsus est, per poenitentiam ecclesiae reconciliatur.

L. V 146: Per sacerdotem Deo reconciliatus. L. V 157: Der Bussfertige jam redditus est ecclesia. L. V 495: Ecclesiae reconcilientur. L. V 755: Restituat matri ecclesiae.

2) Der Fälscher erwähnt Cap. 27 den Türken (vergl. L. V 350, wo sich Erasmus auf Pseudocyprian beruft) und fügt dann sofort 239, 2 hinzu: Merito fidelium aures abominantur apostatae vocabulum. Mithin hält er die Apostaten für Ueberläufer zu den Türken. L. V 120: Apostatae dicuntur qui transfugerunt ad Turcarum partes.

L. V 120: Veri Apostatae sunt, quorum tota vita pugnat cum Christo ac mundo servit et a baptismi professione discrepat. Vergl. L. V 1024. 1040. 1181.

3) 242, 2 werden die Mönche monachi und die Nonnen virgines genannt. Ebenso L. IX 1, 1184. Das Wort nunna kennt Erasmus, aber er wendet es nicht an. Vergl. L. V 11.

4) 228, 26: Nam eleemosynas, jejunia, precationes, aliaque pietatis exercitamenta simulant etiam hypocritae. B. V 763. Jejunare, ut sanctus habearis, hypocrisis est . . . idem dicendum de orando, de dandis eleemosynis deque caeteris operibus laudati generis. B. V 747: Exercitamenta spiritalia.

5) 242, 15 Ex hujusmodi corporum exercitamentis inducit illis falsam sanctimoniae persuasionem, cumque intus madeant spiritalibus vitiis; et sibi et aliis habentur pii. Talis erat justitia Pharisaeorum, cui praelata est judice Christo publicani injustitia L. III 1830.

Die physische Integrität allein macht noch nicht die Reinheit einer wahren Nonne aus. 242, 19 Es giebt virgines fatuae, quae

Ein ähnliches Urtheil wird über die Bischöfe gefällt. Sie sind die Hirten[1]), die an des Herren Statt[2]) die Herde Christi[3]) zu weiden haben. Um so strafbarer ist es, wenn sie wie Wölfe[4]) unter ihren Schafen hausen, mit Gottes Wort Schacher treiben[5]) und ein lasterhaftes Leben führen[6]).

Auch die Protestanten führen ein Leben, das keineswegs den Anforderungen strenger Sitte entspricht. Sie rühmen sich, den heiligen Geist[7]) zu besitzen und führen das Evangelium[8]) im Munde, ihr Wandel aber lässt viel zu wünschen übrig.

---

solidam existimant pietatem, corpus habere viro intactum. L. V 1330. Quaedam enim corpus habent intactum, sed cultus, non sine fucis, parum pudicus est.

1) 227, 7; 227, 35; 228, 7. Erasmus unterscheidet die pastores B. IV 594 vom Papste, den Leutepriestern (sacerdotibus) und dem Volke (populo). Folglich sind unter den pastores die Bischöfe verstanden. Dasselbe erhellt aus L. IX 1, 357. 359. 1207.

2) 227, 26 vices illius gerimus. L. V 88 In vices Christi successerunt. B. IV 594 Da pastoribus, quibus tuas vices dignatus es, prophetiae donum.

3) 227, 26 Pro grege Dominico. Vergl. 221, 7; 228, 20; L. IX 1, 1208.

4) 228, 9; L. V 317. 349. 573.

5) 228, 11 Adeoque non implent verbum Dei, ut illud cauponentur potius et impiis dogmatibus adulterent. L. IV 700 Quoties populus, corruptus falsis dogmatibus cauponantium et adulterantium sanctam scripturam, recedit a Deo salutari suo, subducit sese ab ecclesiae consortio. 228, 9 Mactant ac perdunt animas simplicium. L. V 179 Perniciosa doctrina corrumpunt animos simplicium.

6) 236, 29; L. V 498; L. V 362; L. III 1, 906; B. V 192; L. V 189.

7) 243, 4 ff. Quid prodest illis Spiritus sanctus, cujus arbitrio dicunt se temperari? L. X 1216 Quid superest, nisi ut prophetiae spiritum tibi vindices. Vergl. L. IX 1, 1216; L. V 274.

8) 243, 5 Cur semper in ore habent „evangelium, evangelium“, cum tota vita discrepet ab evangelii praeceptis? L. IX 1, 624 Qui nunc in ore habent evangelium, non praestant mores evangelicas. L. III 1, 1069 Satis jam diu audivimus evangelium, evangelium, evangelium, mores evangelicos desideramus. Aehnlich L. IV 691; L. V 243. 274. 520. Vergl. überhaupt die giftige Satire L. I 831 Cyclops sive Evangeliophorus. Zu 243, 10

Das unblutige Martyrium besteht aber nicht bloss in einem rechtschaffenen Lebenswandel, sondern auch in williger Geduld den alltäglichen Leiden dieser Zeit gegenüber. Wer von Krankheiten[1]) gepeinigt oder von Unglücksfällen[2]) heimgesucht wird, soll nicht etwa zum Selbstmorde[3]) greifen oder bei Zauberern Hilfe suchen[4]), sondern Job (246, 31; L. V 462) und David (247, 8; L. V 1297) sich zum Vorbilde wählen. Bewährt er sich im Leiden geduldig, so wird ihm sein Unglück zum Heile gereichen, ja sogar als Martyrium angerechnet werden[5]).

---

contubernium, vergl. L. I 649; L. V 56. 1312; L. IX 1, 1184. Zu 243, 9 erubescere vergl. L. V 550 felix erubescentia.

L. III 1, 1069 verleiht Erasmus seinem Hasse gegen die evangelici Ausdruck, die uxorem et viaticum lieben und den classischen Studien schaden, ohne die doch das Leben nichts ist.

1) 247, 5 Pleuritis, ischiasis, podagra, paralysis, calculus, renum et vesicae exulceratio. L. V 1305 Paralysis et ischiace. L. V 1297 Man zittert vor epilepsis, paralysis, exulceratio vesicae, phrenesis. L. IV 725 und L. IV Lingua praefatio. Des calculus gedenkt Erasmus oft z. B. L. III 1, 164 753. 794. 946; L. III 2, 1139; L. X 1745.

2) 246, 25 Excutitur aliquis facultatibus suis, sive bello, sive naufragio, sive rapina. 246, 34 Habet aliquis filium unice carum, eo te mors orbat praematura, pestilentia spoliat te carissimis, sponsa, liberis, amicis. L. V 522 Orbantur liberis, excutiuntur facultatibus, spoliantur honoribus.

3) 246, 26 Ne protinus hic cogitet laqueum. Erasmus kennt natürlich auch andere Arten des Selbstmordes, doch denkt er zunächst an die Schlinge. L. V 262 Cur desperans tui confugis ad laqueum? Vergl. L. V 446. 462. 522. 585.

4) Der dämonische Hintergrund der Zauberei 239, 25; L. V 262. 508. — 239, 22 magicae artes; 229, 3 certae artes; 246, 27 malae artes; L. I 729. 879 und L. V 164 magicae artes; 229, 4 malifici, vergl. L. III 1, 82. 244, 5 Ad incantatricum remedia confugit. L. V 264 Ut, qui antea confugiebant ad sacrilegos, magos, incantatores, discant ad Dei praesidium confugere, vergl. L. III 1, 82.

5) 246, 24. Sibi vertet in materiam coronae. 247, 10 Vertemus nobis in coronam et Christo in gloriam. L. V 411 Qamquam haec quoque nobis vertuntur in materiam beatitudinis. L. V 456 Eine corona erwirbt man sich durch Geduld in Krankheit und Leiden.

Pseudocyprian's Gedanken lassen sich, wie wir gesehen haben, zum Theil im Wortlaut bei Erasmus nachweisen. Der Fälscher muss das Enchiridion und die Erklärung des Psalmes 85 des Erasmus gekannt haben. Pseudocyprian ist daher in der Umgebung des Erasmus zu suchen. Es liegt aber auch die Wahrscheinlichkeit vor, dass Erasmus selbst die Schrift de dupl. mart. verfasst hat.

Grave's Hypothese wird zur Gewissheit erhoben, wenn wir die Bibelcitate des Fälschers untersuchen.

V.

Für die Frage, ob der Fälscher mit Erasmus identisch ist, ist von der allergrössten Wichtigkeit die Untersuchung der Bibelcitate und der Anspielungen an Schriftworte, die sich im Tractate de duplici martyrio finden. Es wird zu eruiren sein, ob der Verfasser auf der Vulgata, oder auf einem älteren Texte fusst, und ob er sich in seiner Schriftbenutzung mit Erasmus berührt. Der grosse Humanist hat in seinem Novum Instrumentum eine lateinische Uebersetzung des N. T. geliefert, die von der Vulgata vielfach stark abweicht. Es wird sich aber im Laufe dieser Untersuchung zeigen, dass er bei seinen schriftstellerischen Arbeiten sich der Vulgata bedient hat, die ihm viel vertrauter gewesen ist, als seine eigene Uebersetzung. Er hat von wortgetreuen Citaten nicht viel gehalten. Führt er ein Schriftwort an so reproducirt er es mehr oder weniger frei und folgt auch dort dem Texte der Vulgata, wo es ihm seine exegetische Ueberzeugung verbot. Es verstösst daher keineswegs gegen die Autorschaft des Erasmus, wenn der Fälscher es ebenso, wie dieser macht, wenn er nämlich die Uebersetzung des Novum Instrumentum bei Seite lässt und mehr oder weniger genau sich an die Vulgata hält. Treffen aber beide in der Benutzung und Veränderung des Textes der Vulgata zusammen, so werden wir darin allerdings eine Stütze für Grave's Ansicht sehen können. Ich werde dabei mich

nur mit den Citaten und Anspielungen beschäftigen, die für diese Untersuchung von Bedeutung sind, die übrigen aber[1]) als belanglos unbeachtet lassen. S. bezeichnet Sabatier's Vetus Italica, It. der daselbst abgedruckte Text, Vulg. die Vulgata. Unter Am. ist der Amiatinus und unter Fuld. der Fuldensis zu verstehen. Ich gehe zur Untersuchung der einzelnen Citate über.

1. Genesis 3, 4. 5. It. (S. I 17): Non morte moriemini . . . et eritis tanquam dii, scientes bonum et malum. Cyprian citirt diesen Spruch nicht. Vulg: Nequaquam morte moriemini ... et eritis sicut dii, scientes bonum et malum. Ebenso Erasmus L. V 276. 336 und der Fälscher 237, 9. Beide schliessens sich an Vulg. an.

2. Deut. 6, 4. It. (S. I 340): Audi Israel, Dominus, Deus tuus, Deus unus est, doch kam bei einigen Vätern auch Dominus unus vor. Vulg. Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est. Cyprian hat, wie es scheint, diese Stelle nicht citirt. Der Fälscher 244, 28 Audi Dominus Deus tuus, Dominus unus est. Der Verfasser citirt frei aus dem Gedächtnisse, dieses Mal sich der It. nähernd, was auf Bekanntschaft mit den Kirchenvätern hinweist.

3. Deut. 10, 20. It. (S. I 348): Dominum Deum tuum timebis et illi soli servies. Vulg. setzt für illi ei, sonst wie It. Dagegen Matth. 4, 10 in It. (S. III 18) Am. Fuld. Vulg. drucke u. Erasmus L. IX 1, 848: Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies. Erasmus hat im Nov. Instr. 1516 übersetzt: Matth. 4, 10 Dominum Deum tuum, adorabis et illum solum coles, indem er für ser-

1) Matth. 6, 9 (222, 11); 24, 12 (235, 19); 25, 2 (242, 19); 26, 38 (229, 35).

Luc. 17, 5 (244, 14); 22, 44 (229, 33). Ev. Joh. 1, 32 (223, 22. 23); 5, 36 (235, 27); 17, 1 (225, 19); 19, 34. 35 (223, 25).

Act. 7, 54—59 (229, 22 ff.). Rom. 1, 21 (232, 13); 2, 24 (222, 31).

I. Cor. 5, 5 (233, 33); 15, 58 (245, 13).

II. Cor. 10, 10 (230, 35); 11, 14 (242, 14). Eph. 2, 8 (244, 14); 2, 14 (225, 28).

Philip. 3, 19 (236, 13). Col. 2, 14 (225, 29). II. Tim. 2, 5. Ebr. 11, 39 (241, 27).

Ebr. 12, 24 (226, 3). I. Joh. 5, 19 (244, 34). I. Petri 5, 4 (227, 23).

vies das ihm präciser und lateinischer erscheinende coles setzte. Doch war seine Gewöhnung an Vulg. so stark und seine Neigung, Deut. 10, 20 mit den Vulg.-Worten von Matth. 4, 10 wiederzugeben, so lebendig, dass er L. IX 1, 848 die angeführten Worte der „lex“ entnommen sein lässt. Ebenso ist es aber auch dem Fälscher 244, 28 ergangen. Er will Deut. 10, 20 citiren, da er aber aus dem Gedächtniss den Spruch anführt, so wird die Versuchungsgeschichte in seinem Geiste wirksam und er gestaltet unwillkürlich sein Citat, wie es in Vulg. des N. T. zu lesen war.

4. Deut. 32, 35. It. (S. I 390): In die ultionis reddam illis in tempore. Vulg.: Mea est ultio et ego retribuam in tempore. Röm. 12, 19. It. (S. III 642): Am. Fuld. Vulg. Drucke vor Erasmus: Mihi vindictam, ego retribuam, dicit Dominus. Erasmus im Nov. Instr.: Mihi ultio, ego rependam. Der Fälscher vermengt Deut 32, und Röm. 12, 19 mit einander, indem er aus Gedächtniss 245, 18 citirt: mea et vindicta et ego retribuam.

5. Josua 7, 19. 26. It. (S. I. 408): Et dixit Josue ad Achan: da honorem hodie Domino Deo Israel et da confessionem et indica mihi, quid feceris, et ne celaveris me . . . et cessavit Dominus ab indignatione irae suae. Ganz anders Vulg.: Et ait Josue ad Achan: Fili mi da gloriam Domino Deo Israel et confitere, atque indica mihi, quid feceris, ne abscondas . . . et aversus est furor Domini ab eis. An diese Stelle wird auch Erasmus gedacht haben, als er L. V 457 schrieb: „Quid justus? Dat Deo gloriam, agnoscens sua commissa, Deique justitiam praedicans, ad ejusdem confugit misericordiam“ und damit die Beichte als Verherrlichung Gottes hinstellte. Der Fälscher citirt 233, 11 wörtlich die Vulgata, um aus der Rede Josuas zu zeigen, dass das Bekennen der Sünde Verherrlichung Gottes ist. Ihm ist derselbe Gedanke geläufig, den Erasmus L. V 457. 534 ausgesprochen hat. Dabei ist es aber dem Fälscher nicht in den Sinn gekommen, sich an It. zu halten, um dadurch seiner Schrift ein alterthümliches Aussehen zu geben. Nicht mit It., sondern

mit Vulg. ist er vertraut gewesen. Gerade so hätte auch Erasmus schreiben können.

6. I. Sam. 3, 18 fehlt in It., aber nach Vulg. hat Eli gesagt: Dominus est, quod bonum est in oculis suis, faciat. II. Sam. 15, 26 Vulg. David sagt: Praesto sum, faciat, quod bonum est coram se. Ebenso Erasmus L. V 235, wo er II. Sam. 15, 26 wörtlich anführt. Sehr früh schon hat Erasmus beide Stellen zusammengezogen, Eli und David als Muster der Gottergebenheit hingestellt und als gemeinsamen Spruch beider oder doch als Aussage des David I. Sam. 3. 18 citirt. Er hat das, meines Wissens, zuerst in seiner zu Oxford verfassten und an Colet gerichteten Schrift „Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Jesu instante supplicio crucis“ [1]) gethan. Er schreibt nämlich L. V 1297: In gravissimis procellis semper illud optimi senis ac laudatissimi regis habeamus in animo: Dominus est, faciat quod bonum videtur in oculis ipsius. Mithin hat Erasmus schon 1503 den Spruch Eli's David in den Mund gelegt. Im Jahre 1528 (L. III 1, 1096) citirt er I. Sam. 3, 18, ohne zu sagen, ob dieses Wort dem Eli oder David angehört. In seiner 1532 im Februar dem Bischof von Olmütz gewidmeten Erklärung des achtunddreissigsten Psalmes hat er die Combination von 1503 festgehalten, denn er schreibt L. V 459: Quidquid igitur calamitatis obtigerit homini, tutius erit, si tacitus apud se dicat illud Davidis et Heli: Dominus est, Conditor est, Redemtor est, faciat de me, quidquid bonum est in oculis ipsus. Aehnliches findet sich 1535 im Ecclesiastes L. V 991 Quemadmodum David ejectus: Si non placeo, Dominus est, faciat, quod bonum est in oculis ipsius. Angesichts dieser Sachlage ist es äusserst auffallend, dass der Fälscher 247, 9 als Ausspruch Eli's und David's den Satz anführt: Dominus est, faciat, quod bonum est in oculis ipsius. Die Neigung des Erasmus, die er durch mehr als 30 Jahre festgehalten hat, I. Sam. 3, 18 u. II. Sam. 15, 26 zusammenzuschmelzen und David wie Eli

1) L. V 1205 ff. zuerst gedruckt zu Antwerpen 1503. Vergl. Bibliotheca Erasmiana, Gent 1893.

reden lassen, lässt sich also auch beim Fälscher nachweisen. Beide citiren aus dem Gedächtniss, beide wollen II. Sam. 15, 26 citiren und geben als Ausspruch David's das Wort Eli's I. Sam. 3, 18 wieder. Mir scheint, dass aus dieser Stelle unzweideutig hervorgeht, dass der Fälscher mit Erasmus identisch ist. Anders liesse sich die merkwürdige Uebereinstimmung beider, das Vorkommen desselben Gedächtnissfehlers kaum erklären.

7. Wenn der Fälscher 230, 14 des Herren gedenkt, qui solus robur dat infirmis, so wird darin eine Anspielung an die Vulg. Jesaja 40, 29 und I. Sam. 2, 4 zu finden sein, denn an beiden Orten wird von robur geredet, während It. (S. II 582) die fortitudo und (S. I 477) die virtus erwähnt.

8. Jesaja 53, 7 lautet bei Cyprian: 80, 8 sicut ovis ad victimam adductus est et sicut agnus coram tondente sine voce, sic non aperuit os suum. Dem Fälscher kam es nicht darauf an, den Text des Cyprian, oder der It., oder der Vulg. genau wiederzugeben. Er hat sich aber auch etwas von Act. 8, 32 beeinflussen lassen, als er 229, 12 schrieb: Sic ipse Dominus, velut agnus sine voce ad mactationem, ductus est. Eins geht allerdings aus diesem Citate hervor, dass der Verfasser keineswegs Cyprian ist, der auf wortgetreue Citate viel gegeben hat. Ob der Fälscher It. oder Vulg. benutzt hat, ist aus dieser Stelle nicht deutlich zu ersehen. So hätte Erasmus, aber auch jeder beliebige seiner Zeitgenossen schreiben können.

9. Ezechiel 18, 32. It. (S. II 787): Quoniam nolo mortem morientis, sed ut avertatur ipse a via sua mala et vivat anima ejus. Vulg. Quia nolo mortem morientis, dicit Dominus, revertimi et vivite. Erasmus hat für seinen practisch-erbaulichen Sprachschatz Ez. 18, 32 umgeprägt. Er schreibt L. V 249: Deus non vult mortem peccatorum, sed ut convertantur et vivant und L. V 868: Deus clamat: nolo mortem peccatoris, sed magis, ut convertatur et vivat. Aehnlich verfährt der Fälscher 234, 28, indem er von Gott sagt: Non enim quaerit mor-

tem peccatoris, sed magis, ut convertatur et vivat. Er citirt ebenso wie Erasmus aus dem Gedächtniss.

10. Habacuc 2, 1. It. (S. II 964): Super custodiam meam stabo et ascendam super petram. Vulg.: Super custodiam meam stabo et figam gradum super munitionem. In seinem Enchiridion, also lange Jahre vor seiner Herausgabe der pseudocyprianischen Schrift de duplici martyrio hat Erasmus L. V 53 geschrieben: Numquam remittendae excubiae, donec in hoc corporis praesidio militamus. Semper illud Propheticum in pectore cuique habendum: Super custodium meam stabo. Im Jahre 1535 hat er L. V 836 lobend gesagt: Vigilantissimus speculatur erat Abacuc, qui ait: Super custodiam meam stabo et figam gradum super-munitionem. Verdächtig ist es nun im höchsten Grade, dass der Fälscher das Enchiridion des Erasmus benutzt zu haben scheint, denn er schreibt 246, 7: Nec tamen remittendae sunt excubiae, si quando hostis simulabit tranquillitatem, sed observans illius insidias dicat cum Abacuc: Super costodiam meam stabo et gradum figam super petram. Der Fälscher citirt die Vulg., indem er für munitionem das alterthümliche petram schreibt. Sehr bedeutsam ist es, dass Erasmus viele Jahre vor dem Erscheinen von de dupl. mart. Hab. 2, 1 in ähnlicher Verbindung, wie Pseudocyprian angewendet hat. Auch aus dieser Stelle wird geschlossen werden müssen, dass der Fälscher mit Erasmus identisch ist.

11. Psalm 13, 1. It. Vulg. (S. II 26) und Erasmus L. V 303. 431. 456. Non est Deus. Psalm 72, 11. It. (S. II 146): Et dixerunt, quomodo scivit Deus et si est scientia in altissimo Vulg. Quomodo scit Deus et si est scientia in excelso. Vulg. wird 1524 von Erasmus wörtlich L. V. 560 citirt. Der Fälscher schreibt Psalm 13, 1 mit Psalm 72, 11 zusammenschmiedend und unverkennbar die Vulg. benutzend 235, 30: Non est Deus, nec scientia in excelso. Von It. ist nicht die Rede.

12. Job 1, 8 wird 232, 34 ohne Anlehnung an It. (S. I 833) frei nach Vulg. citirt.

13. Job 1, 21 fällt bei Cyprian mit der It. Vulg. (S. I 835) zusammen, und wird L. V 522 von Erasmus wortgetreu angeführt. Dagegen schreibt er im März 1530 (L. V 385) Dominus dedit, Dominus abstulit, sit nomen Domini benedictum, indem er den Spruch durch Weglassung der Worte sicut Domino placuit, ita factum est, stark verkürzt. Dasselbe hat auch der Fälscher gethan, denn 246, 28 lesen wir: Ipse dedit, ipse abstulit, sit nomen Domimi benedictum und hat dadurch aufs Neue gezeigt, dass er aus dem Gedächtniss zu citiren pflegt.

14. Ecclesiastes 7, 2. It. (S. II 363) und Hieronymus im Comm. in Eccles.: Bonum est nomen super oleum bonum. Nach Hieronymus hat die Vulg. sich geändert und in allen Vulg. Drucken vor und nach Erasmus ist zu lesen: Melius est nomen bonum, quam unguenta preciosa. Mit dieser modernen Gestaltung der Vulg. war auch Erasmus vertraut. Er schreibt L. V 741: Melius est enim habere nomen bonum, quam unguenta pretiosa. Der Fälscher weiss vom Texte der It. nichts, sondern citirt wie Erasmus die Vulg. nova (233, 8 melius est nomen bonum super unguenta pretiosa) frei aus dem Gedächtniss.

Damit sind die für unsere Frage in Betracht kommenden A.-T.lichen Citate des Fälschers besprochen worden. Das Resultat ist für unsere Untersuchung sehr günstig. Der Fälscher ist wie Erasmus nicht in It., sondern in Vulg. zu Hause. Wie dieser citirt er aus dem Gedächtnisse und zeigt sich bei I Sam. 3, 18 und Hab. 2, 1 mit den individuellsten Eigenheiten des Erasmus vertraut. Dass der Fälscher mit Erasmus identisch ist, kann daher als höchst wahrscheinlich angesehen werden.

Indem wir uns nun den N.-T.lichen Citaten zuwenden, werden wir uns namentlich mit dem Novum Instrumentum des Erasmus und der von ihm 1516 gelieferten Uebersetzung des N.-T. auseinander zu setzen haben.

15. Matth. 5, 4. It. (S. III 20) Vulg. Erasmus L. V 383, 409 und der Fälscher 245, 17 schreiben: Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram. Dagegen hat

Erasmus im Nov. Instr.: Beati mites, quoniam ipsi haereditatem accipient terrae. Wir sehen schon an diesem Ort, dass Erasmus sich für gewöhnlich nicht an seine Uebersetzung, sondern an die ihm viel vertrautere Vulg. gehalten hat.

16. Matth. 5, 5. It. (S. III 21) Vulg. Faber Stapulensis (Commentarii in Evv. 1523): Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Erasmus dagegen im Nov. Instr. 1516 beati, qui lugent, quoniam ipsi consolationem accipient, womit, was Beachtung verdient, der Fälscher 245, 30 wörtlich übereinstimmt. Auch dieser Umstand spricht dafür, dass der Fälscher mit Erasmus eine Person ist.

17. Matth. 5, 16. Cyprian 506, 10: Ut videant bona opera vestra et clarificent patrem vestrum, qui in caelis est. It. (S. III 23) Vulg. Erasmus L. V 312 und im Nov. Instr. und der Fälscher 232, 7 brauchen glorificent statt des alterthümlichen clarificent. Daraus erhellt, dass der Fälscher sich nicht der Mühe unterzogen hat, Cyprian sorgfältig zu copiren.

18. Matth. 6, 24. It. (S. III 36): Vulg. Erasmus im Nov. Instr. Nemo potest duobus dominis **servire**. Der Fälscher schreibt 235, 16: Nec possumus duobus servire dominis und 238, 14: Non potes duos dominos colere. Es hat Erasmus die Neigung gehabt, colere für servire zu setzen, wenn es sich um das Dienen handelte, das Gott erwiesen wurde (L. V 229). — Der Fälscher und Erasmus berühren sich in diesem Stücke.

19. Matth. 7, 21 wird vom Fälscher 235, 23 sehr frei citirt, doch immerhin so, dass die Benutzung der Vulg. erkennbar ist.

20. Matth. 9, 12. It. (S. III 50) u. Cyprian 635, 14 u. 747, 19: Non est opus sanis medicus, sed male habentibus. Aehnlich Fuld. Dagegen an Am. sich anschliessend Faber Stapulensis Evv. 1523 und die Vulg. Drucke: Non est opus valentibus medico, sed male habentibus. Erasmus Annot. 1516 zu Matth. 9, 12 wie Vulg. Lugd. 1522 non est opus medico valentibus

und Nov. Instr.: Non opus habent ii, qui validi sunt, medico, sed qui mali habent, eine Uebersetzung, an die er sich, wie bemerkt, nicht gekehrt hat. Der Fälscher, der vermuthlich Cyprian durchgeblättert hat, bevor er an seine Arbeit ging, citirt den Spruch, sich an It. und Vulg. frei anlehnend: 235, 2. Non est opus sanis medico, sed male habentibus.

21. Matth. 19, 29 wird von Erasmus im Jahre 1528 (L. V 546) sehr frei reproducirt, indem er dem Herren nachsagt, er vergebe nicht bloss dem Bussfertigen die Sünde, sed insuper locupletans multis donis spiritualium gratiarum, centuplum reddens in hoc seculo et insuper vitam aeternam in futuro. Dasselbe thut der Fälscher 237, 13: Et ego tibi centuplum reponam in hoc seculo et vitam aeternam in futuro. Eine gewisse Verwandtschaft mit Erasmus ist nicht zu verkennen.

22. Matth. 26, 39 giebt Erasmus 1503 umschreibend und von Marci 14, 36 und Lucae 22, 42 sich beeinflussen lassend wieder, indem er L. V 1288 schreibt: Pater, si possibile est, transfer a me calicem hunc. Quod ait, si vis et si possibile est, non est dubitantis, sed naturalem affectum submittentis voluntati divinae ... Sed tua voluntas fiat, non mea.

Denselben Gedanken hat Erasmus später in den Paraphrasen L. VII 454 ausgesprochen: Utque nos doceret, animum esse submittendum, quoties cum Deo loqui paramus, flexis in terris genibus orabat: Pater, si sic est voluntas tua, transfer hoc poculum a me.

Aehnlich drückt sich der Fälscher aus. Er schreibt 230, 8: Si nostram voluntatem divinae volunti submittamus, dicamusque illa ex animo, extote corde: Transeat hic calix, si fieri potest, sed fiat non sicut ego volo, sed sicut tu vis. Man beachte die Einzelheiten. Es ist entnommen transeat Matth. 26, 39 Vulg., si fieri potest Matth. 26, 39 It. Cypr. und deckt sich mit L. VII 135, fiat stimmt überein mit Lucae 22, 42 It. Vulg., non sicut u. s. w. trifft zusammen mit Matth. 26, 39 It. u. Vulg. nova Mc. 14, 36 It. Wir haben

also hier ein Citat aus dem Gedächtnisse vor uns, ein Citat, das ähnlich wie bei Erasmus zur Ergebung in den Willen der Gottheit ermahnen soll. So wie der Fälscher hätte Erasmus jederzeit schreiben können.

23. Matth. 27, 51. It. (S. III 176): Et ecce velum templi scissum est in duas partes a summo usque deorsum et terra mota est et petrae scissae sunt et monumenta aperta sunt et multa corpora sanctorum dormientium exsurrexerunt. Am. Fuld. Vulg. Drucke Venet. 1484 u. s. w. Erasmus Nov. Instr. Faber Stapulensis Comm. Ev. 1523 folgen der It., nur haben sie qui dormierant surrexerunt. Bald nahm aber Erasmus eine wichtige Neuerung vor. Er liess nämlich das characteristische, bisher allgemein übliche a summo usque deorsum fallen und setzte dafür L. VI 146 u. L. V 419 das ihm passender erscheinende a summo usque ad imum. Schon 1516 hielt er den Gebrauch von resurrexerunt für unzutreffend. Er meinte (Annot. S. 292), dass der Gedanke des Matthaeus durch revixerunt allein zum Ausdruck komme, da der Apostel von einer Belebung der Todten, nicht aber von einem sofortigen Hervorkommen derselben aus den Gräbern reden wolle. Dieser Ueberzeugung gemäss hat er in den Paraphrasen L. VII 142 geschrieben: Multaque corpora sanctorum, qui mortui fuerant, revixerunt. Ihm war es auch geläufig, die Wirkungskraft des Todes Christi an den Math. 27, 51 erwähnten Naturereignissen zu bewähren, denn L. VII 142 bemerkt er: Ac protinus omnia testata sunt, mortem efficacem Domini Jesu. Behalten wir diese Eigenthümlichkeiten des Erasmus im Auge, so muss es als im höchsten Grade auffällig erscheinen, dass der Fälscher 225, 22 ff. schreibt: Christi morte quid efficacius? velum templi scissum est a summo usque ad imum, terra (nicht mota est, sondern, wie auch L. VII 142 zu lesen ist) concussa est, saxa discissa sunt, aperta sunt monumenta, revixerunt sepultorum corpora. Mich dünkt, dass diese Reproduction der Matthäusstelle durchaus erasmisch ist und zwar in einem solchen Grade,

dass nur der Mann v. Roterdam so hat schreiben können. Auch dieses Citat spricht für unsere Hypothese, dass Erasmus den Tractat de dupl. mart. verfasst hat.

24. Marci 3, 21. It. (S. III 197): Et cum audissent de eo scribae et Pharisaei, exierunt tenere eum. Am. u. Vulg. Drucke: Et cum audissent sui, exierunt tenere eum: dicebant enim, quoniam in furorem versus est. Faber Stapulensis (Comm. Ev. 1523 S. 135. 136) nennt virginem et necessarios ejus, spricht aber von keinen cognatis und stellt strict in Abrede, dass die necessarii Jesum für wahnsinnig gehalten hätten. Es sei, so fährt er fort, ihnen nur die Rede der Schriftgelehrten hinterbracht worden, dass Jesus in furorem versus sei. Ganz anders hat Erasmus diese Stelle gedeutet. Im Nov. Instr. 1516 S. 79 heisst es: Et cum audissent, qui ad illum attinebant, exierunt, ut manus injicerent in eum. Dicebant enim, in furorem versus est. In den Annot. S. 300 bemerkt er: Et cum audissent sui (was, wie man sieht, der ihm geläufige Vulg. Text gewesen ist) οἱ παρ' αὐτοῦ, ii, qui ad illum pertinebant et ex illius erant familia seu cognatione... Sentit enim cognatos et affines[1]) esse. Aehnliches lesen wir in den Paraphrasen L. VII 183, und L. V 114, woselbst Erasmus schreibt: Atque alibi cognati illius parant eum in vincula conjicere, dicentes, in furorem versus est, ut legimus Marci capite tertio. Im Unterschied vom Faber Stapulensis ist also Erasmus der Meinung, dass die cognati des Herren ihn für wahnsinnig gehalten haben und ausgingen, um ihn zu ergreifen. Der Fälscher schliesst sich merkwürdiger Weise eng an Erasmus an, indem er 225, 13 ausführt: Ipsis etiam cognatis ac fratribus fuit detestabilis, cum dicerent illum in furorem versum. Mir scheint, dass der Fälscher so nur hat schreiben können, weil er mit der Exegese des Erasmus im höchsten Grade vertraut gewesen ist. Das kann als Stütze für die Hypothese Grave's benutzt werden, denn nur ein vertrauter Schüler des Eras-

1) L. V 757. 1098 cognatos et affines.

mus, oder der alte Meister selbst, hätten sich so ausdrücken können.

25. Marci 15, 39 citirt der Fälscher 224, 31 wörtlich nach der Vulg., indem er die It. völlig bei Seite lässt. In seinem Nov. Instr. S. 114 hat sich Erasmus Abweichungen von der Vulg. verstattet und beanstandete S. 313 namentlich clamans exspirasset, wofür er das sinnentsprechendere clamore emisso, sive cum clamasset, mox enim a clamore exspirasset in Vorschlag bringt. Vergl. L. VII 269. Nach dem aber, was bei unserer Untersuchung bisher zu Tage getreten ist, haben wir allen Grund zur Annahme, dass Erasmus für gewöhnlich frei, oder auch, wie der Fälscher, wörtlich die Vulg. citirt haben wird.

26. Lucae 10, 27 wird 235, 17 nicht nach It. (S. III 311), sondern nach Vulg. frei citirt.

27. Lucae 15, 7 führt der Fälscher 234, 15 nicht nach der It. (S. III 333) an, sondern folgt der Vulg., indem er sich im Einzelnen Freiheiten erlaubt. Dabei muss ausdrücklich hervorgehoben werden, dass er von Cyprian 240, 4 abweicht.

28. Lucae 23, 34. It. (S. III 371) und Am.: Pater dimitte illis, non enim sciunt, quid faciunt. Hieronymus aber schreibt (S. III 371): Pater ignosce eis, quod enim faciunt, neciunt und Augustin: Pater ignosce illis, quia nesciunt, quid faciunt. Erasmus geht im Nov. Instr. S. 187 eigene Wege (Pater remitte illis, non enim sciunt, quid faciunt), schliesst sich aber L. VII 462 an Hieronymus und Augustin an, und schreibt L. V 296. 419 wörtlich mit dem Fälscher (229, 10) übereinstimmend und, wie dieser, sich weder an den Text der It., noch auch an den der Vulg. sich bindend: Pater, ignosce illis, quia nesciunt, quid faciunt. Auch dieser Umstand dürfte für die Identität Beider sprechen.

29. Joh. 1, 29. It. (S. III 390): Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. Cyprian 82, 2 ecce agnus Dei, qui auferet peccata mundi. Im Kampfe zwischen peccatum und peccata gewann der Singular die

Oberhand und befand sich, nach Am. und Fuld. zu urtheilen, im Anfang des Mittelalters im Genusse der Alleinherrschaft. Lyra (V S. 190, Basel 1508) trat aber für den Plural ein und die mir erreichbaren Incunabeln und Vulg. Drucke aus der Zeit des Erasmus haben alle an dieser Stelle peccata, woran auch Faber Stapulensis in seinem Werke (Comm. Evv. Basel 1523) festgehalten hat. Dasselbe hat Oecolampadius in seiner Uebersetzung des Evangeliencommentars des Theophylact 1521 S. 149 gethan. Dass Erasmus mit diesem Plural vertraut war, erhellt aus Nov. Instr. 1516 S. 356 L. V 577. 1058. Der Singular schien ihm aber tiefer und richtiger zu sein. Er hat daher Nov. Instr. S. 193 übersetzt: ecce agnus Dei, qui tollit peccatum mundi und sich ebenso L. V 91. 343. 372 406 ausgedrückt. Man beachte nun das Verfahren des Fälschers. Er schreibt 235, 32 nec ullius hominis sanguis poterat tollere peccatum mundi, und zeigt dadurch deutlich, dass ihm Joh. 1, 29 vorschwebt und dass er dem Singular den Vorzug giebt. Dann fährt er fort . . . praeter unici illius agni sanguinem, cui baptista tribuit testimonium diceus: ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi und beweist dadurch seine Gewöhnung an den Text der spät mittelalterlichen Vulg. Er knüpft daran noch die Bemerkung: Plus est tollere peccatum, quam pec cata, et peccatum, non hujus aut illius, sed mundi. Pamelius hat darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Gedanke dem Erasmus angehört. Erasmus hat im Nov. Instr. 1516 S. 356 bemerkt: Id est peccatum mundi numero singulari. Ac plus quiddam expressit, quam si dixisset peccata. Hic agnus ipsa est innocentia et solus a suis tollit pecctum, hoc est ipsam tyrannidem et vim omnium peccatorum, ut jam nullum sit in eis peccatum. Eine ähnliche Ausführung findet sich in seiner 1530 erschienenen Erklärung[1]) von Psalm 22, woselbst er sich L. V 343 folgendermassen auslässt: Universitatem autem malorum Hebraeus aptius dixit malum, quemadmodum in evangelio Agnus dicitur tollere peccatum mundi,

1) Bibliotheca Erasmiana Gent 1893 S. 162.

hoc est ipsum peccati corpus. Peccatum bezeichnet also nach der Meinung des Erasmus an dieser Stelle die Gesammtheit der Sünde, die einheitliche Kraft und Knechtungsmacht aller Sünden. Diesen Gedanken hat der Fälscher mit Erasmus gemein. Wenn Pamelius daraus folgert, dass Erasmus der Verfasser der Schrift de dupl. mart. ist, so liegt dieser Gedanke sehr nahe. Auch diese Stelle wird für die Stichhaltigkeit der Hypothese des alten Grave sprechen.

30. Joh. 15, 13 lautet nach Cyprian 114, 21 majonem hac caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. It. (S. III 464) und Am. haben dilectionem, was sie hauptsächlich vom Texte des Cypr. an dieser Stelle unterscheidet. Ebenso Nov. Instr. Der Fälscher aber citirt, an Cyprian anklingend, aus dem Gedächtniss: Nemo majorem caritatem habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Es ist das einer der seltenen Fälle, wo der Fälscher den schwachen Versuch gemacht zu haben scheint, sein Vorbild wirklich nachzuahmen.

31. Joh. 16, 33. It. (S. III 470): Sed gaudete, quoniam ego vici mundum. Cyprian 119, 7. 335, 3. 406, 2: Sed fidite, quoniam ego vici mundum. Am. Fuld. Vulg. Drucke Nov. Instr. S. 236 L. V 411: Sed confidite, ego vici mundum. Vergl. L. V 6. 52. 240, wo ein quia eingeschoben wird. Der Fälscher schreibt It. und Cypr. unbeachtet lassend und Vulg. frei citirend 246, 4: confidite, quoniam ego vici mundum.

32. Joh. 21, 19. It. (S. III 488): Significans, qua morte clarificaturus esset Deum. Am. Fuld. Nov. Instr. S. 247 L. VII 648 schreiben glorificaturus und auch der Fälscher schliesst sich ihnen 229, 25 an, indem er aus dem Gedächtniss citirt: significans, qua morte esset glorificaturus Deum.

33. Rom. 6, 23. It. (S. III 615): Stipendia enim peccati mors, doch kam im Alterthume auch der Singular stipendium vor. Stipendia haben Am. Fuld. Vulg. Drucke und Nov. Instr. S. 399 in den Annot., doch setzte Eras-

mus auch gern den Singular. Im Euchiridion L. V 3 lesen wir stipendium peccati mors und L. VII 797 stipendium Diaboli mors est. Am lateinischsten kam ihm der Gebrauch von auctoramenta vor und er hat sich dieses Plurals in seiner Uebersetzung im Nov. Instr. bedient. Diese Neuerung erregte grosses Aufsehen. Man fand sie anstössig, und Erasmus hat sich ihretwegen zu vertheidigen gehabt. Er hat seine Uebersetzung aufrecht zu erhalten gesucht[1]) und sie für die zutreffendste erklärt. Doch wenden wir uns nun dem Fälscher zu. Dieser schildert die trügerischen Lockungen des Teufels, der den Menschen zu der Thorheit zu bewegen trachtet, für kurze Sinnenlust die Qual eines bösen Gewissens und der Schmach einzutauschen. Dann fährt er 237, 34 fort: Haec est esca diaboli, hoc auctoramentum. Stipendium porro quale est? dicat majore cum fide beatus apostolus: stipendium peccati mors est. Im Wortschatze des Fälschers nimmt auctoramentum einen wichtigen Platz ein. Kaum hat er es angewandt, so fällt ihm Rom. 6, 23, ein, das er aus dem Gedächtniss niederschreibt. Dabei lässt er den üblichen Plural unbenutzt, sondern wendet, wie Erasmus oft gethan hat, den Singular stipendium an. Da aber Rom. 6, 23 und der militärische Kunstausdruck auctoramentum im Geiste des Fälschers aufs Engste mit einander verknüpft sind, so ist ihm sehr wohl zuzutrauen, dass er wie Erasmus 1516 im Nov. Instr. gethan hat, die Stelle mit einem: „Etenim auctoramenta peccati mors" wiedergegeben haben kann. Auch dieser Umstand spricht für unsere Hypothese.

34. Rom. 10, 10. It. (S. III 633): corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.

---

1) L. IX 1, 994 *ὀψωνια* interpres verterat **stipendium** et recte. Ego, ut exprimerem verbum militiae proprium, qualibus Paulus solet libenter uti, pro stipendia verti auctoramentum, nihil aliud sentiens, quam quod sentit interpres . . . . mercedem hoc loco legit Ambrosius pro stipendio . . . inter stipendium et auctoramentum nihil interest, nisi quod stipendia dantur et officiis aliis, auctoramentum est proprie castrense verbum. Vergl. Nov. Instr. 1516 Annot. S. 324.

Am. und Fuld. in salutem. Vulg. Drucke und Nov. Instr. (vergl. L. V 407. 1179) wie It. ad salutem. Doch schreibt Erasmus auch zuweilen z. B. L. V 1137: Homo corde credens ad justitiam et ore profitens ad salutum. Aehnlich drückt sich der Fälscher 232, 3 aus: Nec solum professione fidei, quae juxta Paulum ore fit ad salutem. So hätte auch Erasmus schreiben können.

35. Rom. 12, 19. It. (S. III 642) Am. Fuld. Vulg. Drucke: Non vosmetipsos defendentes, carissimi, sed date locum irae. Ebenso Erasmus L. V 407. 554. Doch gebraucht er an dieser Stelle auch bisweilen ulciscentes L. V 440. 441. Am richtigsten erschien ihm vindicantes (Nov. Instr. Annot.). Derselben Einsicht ist auch der Fälscher, denn er schreibt 245, 19: Non vosmetipsos vindicantes carissimi sed date locum irae.

36. Rom. 12, 31. It. (S. III 242) Am. Fuld. Vulg. Drucke, Erasmus L. V 111. 554: Noli vinci a malo, sed vince in bono malum. Nov. Instr.: Ne vincaris a malo, imo vince in bono malum. Es hat dieser Spruch im Munde der Kirche eine Umbildung erfahren. Matth. 5, 39 lautet in It. (S. III 29) und Vulg.: Non resistere malo[1]). Schon Augustin hat beide Stellen (S. III 642) mit einander verschmolzen: Non resistunt malo, sed vincunt in bono malum. Aehnlich verfährt der Fälscher, wenn er 245, 21 schreibt: Vince in bono malum et noli resistere malo.

37. I. Cor. 3, 16. It. (S. III 667) Vulg. Fälscher 240, 22: Nescitis, quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis? Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Eramus hat sich oft, wie der Fälscher, an die Vulg. angeschlosssen[2]), im Nov. Instr. 1516 ist er aber eigene Wege gegangen und schreibt:

---

1) Nov. Instr. und L. V 122 Ne resistatis malo. L. V 544 Lex Dei clamat: Noli omnino resistere malo. L. V 122 Prohibet resistere malo.

2) L. V 310. Qui templum, ait Paulus, Dei violat, hunc disperdet Deus. L. VIII 416 Si quis templum Dei violaverit, perdet illum Deus.

Si quis templum Dei prophanat, hunc perdet Deus. Aehnlich hat er sich an einem anderen Orte ausgedrückt[1]), aber nichts steht dem im Wege anzunehmen, dass er I. Cor. 3, 16 zuweilen, wie der Fälscher wörtlich citirt hat.

38. I. Cor 6, 19 citirt der Fälscher etwas ungenau nach Vulg., ohne sich an Nov. Instr. zu kehren und stark von Cyprian abweichend, der von diesem Spruche nur die Worte: Non estis vestri sich angeignet hat.

39. I. Cor. 6, 20. Cyprian 188, 19: Empti enim estis magno (pretio), clarificate et portate Deum in corpore vestro 123, 13. 327, 22. It. (S. III 676) hat glorificate und pretio ohne magno. Am. und Vulg. Drucke: Empti enim estis pretio magno: glorificate et portate Deum in corpore vestro. Davon weicht Erasmus im Nov. Instr. 1516 sehr sark ab: Nam empti estis precio. Glorificate jam Deum in copore et in spiritu vestro, quae sunt Dei. Doch citirt er I. Cor. 6, 20 gewöhnlich ohne diesen ihm von seiner exegetischen Ueberzeugung dictirten Zusatz, ziemlich frei L. V 310. 489, aber L. V 553 sich fast wörtlich an Vulg. anschliessend. Wir sehen hieraus aufs allerdeutlichste, dass Erasmus der Vulg. zu folgen gewohnt ist, auch wo es ihm seine exegetische Einsicht verbieten musste. Auch der Fälscher giebt 232, 20 fast wörtlich Vulg. wieder[2]) und zeigt damit, dass ihm Cyprian's Bibeltext fremd gewesen ist.

40. I. Cor. 8, 7. Vulg. Erasmus Annot. Fälscher 240, 9 idolothytum It. (S. III 685) idolo immolatum, wie es beim Purismus der alten, lateinischen Bibelübersetzung begreiflich ist. Erasmus Nov. Instr. simulacris immolatum. Der Fälscher fusst nicht auf It., sondern auf Vulg.

41. I. Cor. 10, 13. Cyprian 175, 21: Fidelis autem Deus, qui non patietur, vos temptari super quod potestis, sed faciet cum temptatione etiam evadendi facultatem, ut possitis tolerare. It. (S. III 693) Am.

---

1) L. V 118. Sic Paulus subinde nos templa Deo dicata appellat, quae profanare sit nefas.

2) Mit Auslassung des enim.

Vulg. Drucke: Fidelis autem Deus est[1]), qui non patietur vos tentari super id, quod potestis, sed faciet cum tentatione etiam proventum, ut possitis sustinere. Erasmus giebt im Nov. Instr. eine selbstständige Uebersetzung, tritt in den Annot. mit Nachdruck für die Beseitigung des in seinen Augen sinnlosen proventus ein und bringt dafür exitus in Vorschlag. Diese Einsicht scheint ihm aber später abhanden gekommen zu sein, denn, wenn er I. Cor. 10, 13 auch meist recht frei citirt, so gebraucht er doch stets das von ihm früher bekämpfte Wort proventus[2]). Der Fälscher macht es 231, 15 nicht anders. Er führt I. Cor. 10, 13 nach dem Texte der Vulgata an, allerdings nur aus dem Gedächtniss citirend, unterlässt es dabei aber nicht, proventus zu gebrauchen. Auch hier tritt seine Unbekanntschaft mit der Bibel Cyprian's an den Tag.

41. II. Cor. 2, 14 citirt der Fälscher 233, 5 sonst wörtlich nach Vulg., nur gebracht er statt des uralten Deo autem gratias, das sonst alle (It. Am. Fuld. Vulg.-drucke) ausnahmslos haben, merkwürdiger Weise mit Erasmus Nov. Instr. zusammentreffend, Deo autem gratia.

42. Cor. 6, 14. Cyprian 166, 19: Quae autem participatio est justitiae et iniquitati? Aut quae communicatio est lumini ad tenebras. It. (S. III 741): Quae enim participatio justitiae cum iniquitate? Aut quae societas lucis ad tenebras, aut quae conventio Christi ad Belial. Am. Fuld. Vulg.-drucke und der Fälscher 339, 13 stimmen mit einander völlig überein, nur setzen sie: Societas luci statt lucis und statt: Aut quae conventio schreiben sie: Quae autem conventio. Der Fälscher zeigt wieder, wie wenig er Cyprian's Bibel kennt und wie sehr er in der Vulg. lebt. Dass Erasmus im Nov. Instr. eine vom Ueblichen völlig abweichende Uebersetzung giebt,

---

1) est fehlt in It.

2) L. V 566. Faciens cum tentatione proventum, ut possimus sustinere. Aehnlich L. V 392. 1121.

spricht nicht gegen die Hypothese, dass er de dupl. mart. verfasst hat.

43. II. Cor. 12, 9. It. (S. III 756): Am. Fuld. Vulg. Drucke: Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur. Erasmus citirt diesen Spruch L. V 18. 393. 467. 1102. 1122, ohne zu sagen, ob er unter virtus die Kraft Gottes, oder des Menschen Paulus versteht. Im Nov. Instr. [1]) und L. V 417 schreibt er die Kraft dem Paulus, anderswo aber Gott [2]) zu. Der Fälscher tritt daher in keinen Gegensatz gegen Erasmus, wenn er 225, 16 schreibt: Dei virtus in infirmitate perficitur.

44. Gal. 1, 24. It. (S. III 766): Et in me magnificabant Deum. Am. Fuld. Vulg. Drucke clarificabant. Erasmus Nov. Instr. und der Fälscher glorificabant.

45. Gal. 6, 7. It. (S. III 783): Nolite errare, Deus non ridetur. Cyprian 258, 1 u. 740, 4: Deus non deridetur. Am. Fuld. inridetur. Vulg. Drucke Erasmus Nov. Instr. L. VIII 315 und der Fälscher 240, 34 irridetur.

46. Philip. 1, 21 citirt der Fälscher 229, 27 das Nov. Instr. bei Seite lassend, wie Erasmus L. V. 522 nach It.-Vulg.

47. Philip. 2, 15. 16. Cyprian hat von dieser Stelle 141, 15 u. 506, 12 nur die Worte lucete sicut luminaria in mundo angeführt. Der Fälscher citirt 243, 15 den ganzen Passus und zwar nicht nach der It. (S. III 819), sondern nach der Vulg., und ohne sich an Erasmus Nov. Instr. zu halten. Er verstattet sich dabei solche Freiheiten, dass man annehmen muss, er habe aus dem Gedächtniss citirt.

48. Philip. 4, 13 citirt Erasmus auf dreierlei Art. Entweder schreibt er It. u. Vulg. folgend L. V 514 omnia possum in eo, qui me confortat, oder er sagt (Nov.

1) Sufficit tibi gratia mea, nam fortitudo tua in infirmitate perficitur.

2) L. VII 938. Ita fit, ut imbecillitas humana perficiat Dei virtutem et infirmitas absolvat potentiam. L. VII 324 Sufficit tibi gratia mea. Virtus enim mea in infirmitate perficitur.

Instr.) qui me potentem facit, oder endlich lesen wir bei ihm L. V 1202 qui me corroborat (ähnlich L. V. 327). Der Fälscher geht mit Erasmus denselben Weg, wenn er schreibt: 230, 5 omnia potest Paulus, sed in eo, qui ipsum corroborat.

49. Col. 1, 24 hat der Fälscher 227, 4 wörtlich nach der Vulg. citirt, It. und Nov. Instr. unbeachtet lassend.

50. Col. 1, 25 citirt der Fälscher 227, 31, wie Erasmus L. V 780, It. und Nov. Instr. bei Seite schiebend, aus dem Gedächtniss nach Vulg.

51. Col. 3, 5 führt der Fälscher 236, 28 fast wörtlich und 235, 11 frei nach der Vulg. an. Erasmus hat im Nov. Instr. eigene Wege zu gehen versucht, ist aber für gewöhnlich bei der Vulg. geblieben L. V 34. 251. 373. 1117.

52. Col. 3, 9. 10 hat Erasmus L. V 34. 1115 mit Benutzung des für It. und Vulg. characteristischen exspoliantes citirt. Im Nov. Instr. gebraucht er exuistis, woran er sich gewöhnt zu haben scheint, denn wir finden es L. V 321. 527. 533. Auch der Fälscher wendet dasselbe Wort 243, 2 an: Exui veterem hominem cum actibus suis et indui novum, qui secundum Deum creatus est. Es ist auffallend, dass sich dieser, dem Erasmus geläufig gewordene, Ausdruck auch beim Fälscher findet, was für die Identität beider Männer spricht.

53. Thess. 1, 10. It. (S. III 858): clarificari. Am. Fuld. Vulg. Drucke Fälscher 243, 23: glorificari. Aehnlich Nov. Instr.

54. I. Tim. 4, 8. It. (S. III 873) Vulg.: Pietas autem ad omnia utilis est. Daran schliesst sich Erasmus im Nov. Instr. an. Dagegen schreibt er im Jahre 1518 (L. V 112): Pietas autem ad omnia valeat, und der Fälscher folgt ihm 242, 9: Pietas ad omnia valeat.

55. I. Tim. 5, 8. Cyprian 171, 20: Si quis autem suorum et maxime domesticorum non agit curam, fidem denegat et est deterior infideli. It. (S. III 874): Si quis autem suorum et maxime domesticorum curam non habet, fidem denegavit et est in-

fideli deterior Vulg. hat negavit, sonst wie It. vergl. die Vulg.-drucke, Venet. 1484, Ludg. 1513. 1522. Erasmus nahm an dieser Stelle eine radicale, im Abendlande unerhörte Neuerung vor. Er übersetzte in seinem Nov. Instr. 1516: Si qua suis et maxime familiaribus non providet, fidem abnegavit et est infideli deterior. Wenn Erasmus in späteren Jahren I. Tim. 5, 8 citirt hat, lag es ihm fern, sich im übrigen um seine eigene Uebersetzung zu kümmern, an dem si qua hat er aber unerschütterlich festgehalten. Das können wir deutlich erkennen, wenn wir seinen Tractat vidua christiana (L. V 723 ff.) durchsehen. Er citirt hier L. V 762 unseren Spruch, offenbar aus dem Gedächtniss, ziemlich treu nach Vulg.: Si qua vidua suorum ac maxime domesticorum curam non habet, fidem abnegavit et est infideli deterior. Wir bemerken also, dass Erasmus I. Tim. 5, 8 auf die Wittwen bezieht, während man nach S. III 874 in dem Abendlande einhellig si quis geschrieben und von einer Beziehung auf die Wittwen Abstand genommen hat. Auch Lyra ist beim si quis geblieben. Erasmus giebt 1516 in den Annot. den Grund für seine kühne Neuerung an, indem er sich auf griechische Scholien beruft [1]). In einer späteren Auflage erfahren wir, dass er seine Uebersetzung von Theophylact und Ambrosius gelernt hat. Theophylact hat allerdings in seinem in Migne's Patrologie abgedruckten Commentarwerk εἰ δή τις femininisch gefasst und der unter Ambrosius Namen gehende, ebenfalls bei Migne unter den Schriften des Ambrosius zu findende Commentar giebt nach griechischen Vorbildern die Uebersetzung si qua. Es hat der grosse Name des Ambrosius diesem seinen Namen tragenden Commentare nicht die Kraft verleihen können, die einmal eingewurzelte uralte Uebersetzung si quis zu erschüttern. Auch Erasmus hat seine Auffassung der Stelle aller Wahrscheinlichkeit nach zuerst dem Theophylact entnommen, da er 1516 des Ambrosius gar nicht Er-

1) Si quis autem suorum εἰ δέ τις rectius si qua. Nam haec de vidua loquitur Paulus. Admonent et graeca scholia.

wähnung thut, auf den er daher erst später aufmerksam geworden sein muss. Mit seiner Uebersetzung dieser Stelle steht Erasmus ganz allein da. Faber Stapulensis (Comm. Epp. Paris 1512) bleibt beim üblichen si quis. Auch Christophorus Porsena Rhomanus, der 1529 den Epistelcommentar des Theophylact herausgab, hat sich nicht verleiten lassen, des Erasmus Wege zu gehen. Er behält im Texte das si quis der Vulg. bei und giebt unbekümmert die Auslegung des Theophylact, die doch ein si qua im Texte voraussetzt. Dass Porsena mit dem Nov. Instr. und den Annot. des Erasmus unbekannt gewesen ist, dürfte keineswegs anzunehmen sein, da es der mächtigen Anregung des Erasmus zugeschrieben werden muss, dass seine jüngeren Zeitgenossen die exegetischen Schätze des Alterthums zu heben suchten. Auf das si qua ist Porsena weder bei Theophylact, noch bei Erasmus aufmerksam geworden. Erasmus stand also mit dieser Uebersetzung ganz allein da. Er hat sie, wie der Vergleich mit Faber zeigt, keinem Zeitgenossen abgelernt und ein jüngerer, exegetischen Studien zugethaner Coätan, wie Porsena, hat sich diese Eigenheit von ihm nicht angeeignet, obgleich sie ihm durch die Beschäftigung mit Theophylact nahegelegt worden war.

Wie stellt stellt sich nun der Verfasser der Schrift de dupl. mart. zu dieser Frage?

Er schreibt 236, 8: Si qua autem suorum, maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior. Das Citat ist nirgends abgeschrieben und entstammt dem Gedächtniss des Autors. Um so bedeutsamer ist die echt erasmische Umbildung des Textes der Vulg. Wer anders als Erasmus selbst kann so geschrieben haben? Wem sollten wohl sonst die Interna der erasmischen Exegese in so auffallender Weise in Fleisch und Blut übergegangen sein? Meines Erachtens ist dieses Citat ein durchschlagender Beweis für die Abfassung der Schrift de dupl. mart. durch Erasmus. Es kann keinem

Zweifel unterliegen, dass Erasmus mit dem Fälscher identisch ist.

56. II. Tim. 1, 16 citirt der Fälscher 246, 13 wie Erasmus L. V 322. 422. 789. 889 die Vulg. Die davon abweichende It. ist ihm fremd.

57. Tit. 1, 16. Im Alterthum gebrauchte man an dieser Stelle confitentur (so die It.) oder profitentur (vergl. S. III 897). Vulg. hielt confitentur fest. Erasmus brachte im Nov. Instr. wieder profitentur auf und der Fälscher verfährt 236, 6 ebenso.

58. Ebr. Erasmus hat den Hebräerbrief (Nov. Instr. 1516 S. 600; Annot. Basel 1540 S. 744; L. V 92) dem Paulus abgesprochen. Für gewöhnlich aber hat er ihn (z. B. L. V 565) ruhig als paulinisch citirt, wie es auch der Fälscher 241, 23 ff. thut.

Ebr. 1, 1. It.: Multifarie multisque modis. Andere brauchten im Alterthum (S. III 907) multifariam. Am. multifariae et multis modis. Fuld. hat multifariam. Die Vulg.-Drucke haben vor Erasmus, so weit ich sehen kann, alle multfarie multisque modis, das gegen Ende des Mittelalters die Alleinherrschaft erlangt zu haben scheint. Erasmus gebraucht L. VIII 40 multifarie sonst aber multifariam (z. B. im Nov. Instr. L. V 372. 772). Faber Stapulensis (Comm. Epp. Paris 1512) braucht beides. Der Fälscher wendet 220, 23 multifariam an und verräth sich damit als einen Mann, der gebildet genug ist, um die Vulg. des ausgehenden Mittelalters alterthümelnd und modernisirend umzubilden.

59. Ebr. 6, 4 wird 234, 2 im wesentlichen wörtlich nach der Vulg. vom Fälscher reproducirt.

60. Ebr. 8, 5. It. Vulg. exemplari et umbrae. Ebr. 9, 11. 10, 1 futurorum bonorum. Erasmus hat in Anlehnung an Ebr. sich den Ausdruck umbrae et typi futurorum (L. V 295) gebildet, den auch der Fälscher 225, 32 anwendet, obgleich It. u. Vulg. statt typus exemplar haben.

61. Eine ähnliche Verschmelzung zweier Ebr.-Stellen findet sich sowohl bei Erasmus, als auch beim Fälscher.

Ebr. 10, 4 wird die Unmöglichkeit behauptet, sanguine taurorum et hircorum (It. Vulg. Nov. Instr.) Sünden fortzuschaffen. Ebr. 9, 12 wird geredet: Per sanguinem hircorum et vitulorum (It. Am. Fuld. Vulg. Venet. 1484). In mancher gedruckten Vulg. (Lugd.) stand für et **aut**. Vergl. Ebr. 9, 19. Wenn nun Erasmus Ebr. 10, 4 reproducirte, so pflegte er für taurorum nach Ebr. 9, 12. 19 vitulorum einzuschieben. Er schrieb dann L. V 295 (vergl. L. V 578). Sanguis hircorum aut vitulorum non potest quemquam purgare a peccatis. Dasselbe thut der Fälscher 225, 31: Neque enim sanguis hircorum aut vitulorum potuit abolere peccatum. Auch dieser Umstand spricht für die Identität beider Männer.

62. Ebr. 12, 6. Der Fälscher gebraucht wie Vulg. u. Erasmus (Nov. Instr. L. V 566. 721) flagellare, während dieses Wort in der It. (S. III 929) fehlt.

63. Jacobi 2, 29. It. (S. III 939) Erasmus Nov. Instr. 1516 u. L. VI 500: Daemonia. Vulg. Erasmus V 1 u. der Fälscher 245, 4: Daemones.

64. I. Petri 1, 4 wird vom Fälscher 243, 28 sehr frei benutzt. Es lässt sich aber doch erkennen, dass er sich nicht an die It. (S. III 935), sondern an die Vulg. anlehnt.

65. I. Petri 5, 8. It. (S. III 955) Vulg.: circuit, quaerens quem devoret, woran sich Erasmus L. V 397 anschliesst. Für gewöhnlich aber drückt er sich anders aus. L. V 517 schreibt er (ähnlich L. V 322. 401. Nov. Instr.) obambulans, ut leo rugiens, quaerens quem devoret. Der Fälscher trifft darin mit ihm zusammen, denn er sagt 246, 11 obambulanti quaerentique quem devoret.

66. I. Joh. 4, 4 citirt der Fälscher aus dem Gedächtniss mit Anwendung des Wortes isto, das It. u. Vulg. nicht haben. Cyprian ad Fortunatum 332, 7 benutzt auch isto. Vielleicht hat der Fälscher sich von seinem Vorbilde diesmal bestimmen lassen.

67. I. Joh. 5, 5 ff. (cfr. S. III 976) wird vom Fälscher 223, 19 berührt. Es wird dort nämlich des triplex

in terra testimonium, spiritus, aqua, et sanguis gedacht, dessen der Evangelist Johannes Erwähnung thue. Der Geist habe gezeugt, als er in Taubengestalt auf Jesum herabkam, das Wasser und das Blut, als sie seiner Seitenwunde entströmten. Das ist das dreifache Zeugniss in terra. Die Abweichung von der It. fällt auf, denn diese kennt als die drei Zeugen auf Erden aqua, sanguis et caro (S. III 976). Am. Fuld. und die Vulg.-Drucke haben, wie der Fälscher, als Zeugen Spiritus, aqua und sanguis, der mithin von der Vulg. abhängig ist. Er sagt nun von diesen drei Zeugen: 223, 29 hi tres unum sunt. Damit begiebt sich der Fälscher in einen Gegensatz zu It.[1]), Am. u. Fuld.[2]), stimmt aber mit den Vulg.-Drucken überein. Am. u. Fuld. wissen von einem testimonium in terra nichts, wohl aber It.- u. Vulg.-Drucke und der Fälscher. Daraus folgt, dass Pseudocyprian, der ja sich nicht an It. gekehrt hat, eine gedruckte Vulg. benutzt und dem Reformationszeitalter angehört hat. Der Fälscher hat aber, wie aus den Worten in terra deutlich hervorgeht, eine Vulg. besessen, die von den drei Zeugen in coelo zu reden wusste. Am. u. Fuld. wissen davon nichts, wohl aber It., die für den Fälscher nicht massgebend gewesen ist, und sämmtliche Vulg.-Drucke. Daraus ergiebt sich wiederum, dass Pseudocyprian eine gedruckte Vulg. gehabt hat. Bekanntlich hat Erasmus jene Stelle von den drei Zeugen im Himmel für interpolirt erklärt und sie aus seinem Nov. Instr. vom Jahre 1516 ausgemerzt. Trotzdem hat er diesen Spruch zwei Jahre später als echt citirt[3]). Seine exegetische Ueberzeugung musste seiner Gewöhnung an die Vulg. erliegen. Er hat überhaupt später seinen Widerspruch gegen dieses Einschiebsel aufgegeben. Auf die

1) It. sagt von den drei Zeugen auf Erden et hi tres in nobis sunt und von den drei Zeugen im Himmel et ii tres in unum sunt.

2) Am. und Fuld.: Et tres unum sunt.

3) Ratio 1518 L. V 116: Sic enim legis in epistola. Tres sunt, qui testimonium dant in coelo Pater, Sermo et Spiritus, et hi tres unum sunt.

nähere Schilderung der Angriffe, die ihm namentlich von Seiten Edward Lee's widerfuhren, gehe ich nicht ein. Der Kampf endete mit der Niederlage des Erasmus. Als Lee ihm den gefälschten Codex Montfortianus (Britannicus) vorwies, gab er nach und nahm die gestrichene Stelle wieder auf [1]). Wenn daher der Fälscher die drei Zeugen im Himmel voraussetzt, so thut er gerade so, wie wir es nach dem Vorhergehenden von Erasmus erwarten würden.

Als Ergebniss dieser Untersuchung hat sich folgendes herausgestellt:

Der Fälscher hat die Vulg. gekannt, die er selten wörtlich [2]), am häufigsten aber frei citirt, doch immerhin so, dass in der Vulg. seine Bibel gesehen werden muss [3]). Er steht dem Texte der ihm wohlvertrauten Vulg. frei gegenüber. Er ändert ihn, wo es ihm passt und alterthümelt dabei zuweilen wie Erasmus [4]). Sehr selten schliesst er sich Cyprian an [5]), den er gekannt haben muss, dessen Bibel aber nicht seine Bibel gewesen ist [6]). Ueberaus wenige von den Sprüchen, die Cyprian lieb und theuer gewesen sind, hat er benutzt. Er ist bei der Auswahl seinem eigenen Geschmacke gefolgt. Von Cyprian's beliebten Citatengruppen hat er sich keine einzige angeeignet.

Der Fälscher modelt die Vulg. in einer Weise um, die sehr stark an Erasmus erinnert [7]). Zuweilen erreicht diese Verwandtschaft einen solchen Grad [8]), dass

---

1) Erasmus Annot. Basel 1540 S. 768 ff., L. VI 1082; L. VII 1153; L. IX 1, 275 ff., vergl. Drummond: Erasmus I S. 334.

2) Josua 7, 19. 20; Mc. 15, 39; II. Cor. 6, 14; Col. 1, 24.

3) Gen. 3, 4. 5; Jes. 40, 29; Ps. 72, 11; Tob. 1, 8; Eccles. 7, 2; Lc. 10, 27; Rom. 1, 21. 10, 10; I. Cor. 4, 9. 6, 20. 8, 7; II. Cor. 2, 14. 11, 14; Gal. 6, 7; Col. 1, 25. 3, 5. 3, 9—10; Philip 2, 15—16; II. Thess. 1, 10.

4) Deut. 6, 4; I. Tim. 4, 8; Tit. 1, 16.

5) Ev. Joh. 15, 13; I. Joh. 4, 4.

6) Das erhellt namentlich aus Matth. 5, 16.

7) Ez. 18, 32; Matth. 5, 5. 26, 39. 27, 51; Mc. 3, 31; Lc. 23, 34; Ev. Joh. 21, 19; Rom. 6, 23. 12, 19; Gal. 1, 24; I. Petri 5, 8; Ebr. 10, 4.

8) I. Sam. 3, 18; II. Sam. 15, 26; Hab. 2, 1; Ev. Joh. 1, 29.

nichts anderes übrig bleibt, als Erasmus für den Fälscher zu halten. I. Tim. 5, 8 ist in dieser Hinsicht durchschlagend. Damit hat sich die Vermuthung Grave's und de Pamele's, dass Erasmus den Tractat de dupl. mart. verfasst und als cyprianisch untergeschoben hat, als begründet erwiesen. Dazu stimmt vortrefflich, was wir über des Fälschers Bildungsgrad erfahren. Wir können sagen, dass er ein theologisch gebildeter Mann gewesen ist, der nicht bloss in der Vulg. vollkommen zu Hause war, sondern auch als des Griechischen mächtiger Humanist und im Besitze einer beträchtlichen patristischen Schulung die Kraft und den Willen gehabt hat, an seinem Bibeltexte Aenderungen oder Besserungen vorzunehmen. Dabei sind ihm gewisse minutiöse Details der erasmischen Exegese aufs allergenauste vertraut, wie es nur bei Erasmus selbst möglich gewesen sein kann. Von einem Schüler des Erasmus, der diese Fälschung hätte verüben und seinem Meister betrüglich unterschieben können, ist nicht das Geringste bekannt. Die Schrift de dupl. mart. ist daher von jetzt ab den Werken des Erasmus zuzuzählen.

VI.

Es erübrigt noch mit wenigen Worten den muthmasslichen Hergang der Fälschung zu schildern. Erasmus kannte die altkirchlichen Ideen vom unblutigen Martyrium. Den Angriffen der Protestanten und Katholiken ausgesetzt, hielt er sich für einen Märtyrer und entschloss sich, die Berechtigung seines Standpunktes durch Verfertigung einer pseudocyprianischen Schrift darzuthun. Er muss den Tractat sehr schnell geschrieben haben, denn nur bei übergrosser Eile konnte er sich zur Erwähnung des Turca hinreissen lassen. Da die Cyprianausgabe im Januar des Jahres gedruckt worden ist und die Schrift de dupl. mart. erst nach Vollendung des Druckes der Presse übergeben wurde, so wird sie wohl auch erst in den ersten Tagen des Jahres 1530 niedergeschrieben wor-

den sein. Erasmus hat sich nicht der Mühe unterzogen, das rasch hingeworfene Büchlein nochmals durchzuprüfen, denn sonst hätte er sich zum Ausmerzen der Türkenstelle verstanden. Ist aber der Tractat in grosser Eile verfasst und in die Druckerei geschickt worden, so wird er auch nur einem plötzlichen Einfalle seine Entstehung verdanken. Vielleicht ist Erasmus durch ein Gespräch mit einem Freunde, oder durch einen Satz Cyprians dazu angeregt worden, in der Rolle des grossen Afrikaners seine eigenen Anschauungen auszusprechen. Als die Schrift gedruckt war, sah er sich genöthigt, auf dem Titelblatte ihre Echtheit zu betheuern und in der Inhaltsangabe zu behaupten, dass der Tractat in einer alten Bibliothek gefunden worden sei. Diese hässliche Unwahrheit war die unvermeidliche Folge der Fälschung. Aber die Erwähnung des Türken wird seiner Umgebung aufgefallen sein. Das historische Wissen jener Zeit war überaus bescheiden, aber aus den historischen Werken jener Zeit war doch nicht zu ersehen, dass die Türken Cyprian's Zeitgenossen gewesen waren. Um nicht in den Verdacht der Fälschung zu kommen, musste Erasmus sich zu einem neuen sittlich bedenklichen Schritte verstehen. Er gab im März 1530 eine Broschüre über den Türkenkrieg heraus und versuchte es, jeden Zweifel an der Echtheit seiner Fälschung im Keime zu ersticken. Woher seine Kenntnisse der türkischen Geschichte stammten, gab er nicht an. Vielleicht hat er in Italien manches gelernt. Es kam ihm darauf an, zu zeigen, dass schon im Alterthume der Türken gedacht worden sei. Vielleicht habe das schon Plinius (Libr. VI, Cap. VII) gethan. Pomponius Mela wisse nur ihren Namen. Nominat illos et Cyprianus in libro de duplici martyrio, veluti jam tum Caesariani nominis devotos hostes (L. V 350). Durch die Herbeiziehung des Plinius und Pomponius musste die Behauptung Pseudocyprian's wenig auffällig erscheinen. Jeder Leser musste bei dieser Auseinandersetzung sich beruhigen und sich sagen, dass ja Erasmus es am besten wissen müsse und Decius und Valerianus Türkenkriege geführt hätten. Das dreiste

Auftreten des Erasmus hatte Erfolg. Ein Zweifel wurde bei seinen Lebzeiten nicht laut. Dass er einen Mitwisser gehabt hat, ist nicht anzunehmen. Erasmus war viel zu weltklug, um sich der Gefahr, von den Bettelmönchen als gottloser Fälscher denuncirt zu werden, auszusetzen. Bei aller Redseligkeit war er doch ein ungemein verschwiegener Mann. Ueber die näheren Umstände seiner illegitimen Geburt und über den Familiennamen seines Vaters hat er das tiefste Schweigen beobachtet. Nur dem Papste Leo hat er sich anvertraut [1]). Er wird das Geheimniss seiner Autorschaft mit sich ins Grab genommen haben.

Die Abfassung der pseudocyprianischen Schrift de dupl. mart. bildet einen hässlichen Flecken auf dem ruhmvollen Namen des Königs der Humanisten und muss auch Zweifel erregen an der Zuverlässigkeit der sonstigen humanistischen Editionen.

---

1) Nach Vischer's Erasmiana S. 26, 22 war Erasmus incestu damnatoque coitu genitus. Das hat nur dann einen Sinn, wenn wir annehmen, dass Erasmus erst einige Zeit nach der Ordination seines Vaters Roger Girard zur Welt gekommen ist. Ueber die katholische Anschauung vom Incest vergl. L. V 162. 911. 969. 1025. In dem compendium vitae (L. I) erzählt Erasmus seine Geburt, indem er seinen älteren Bruder Peter unerwähnt lässt und beim Leser den Eindruck hervorruft, dass er (Erasmus) der einzige Sohn seiner Eltern gewesen und zur Welt gekommen sei, als der Vater noch nicht Priester geworden war. Dass Erasmus im compendium vitae den Thatbestand verschleiert, erhellt aus dem Vergleich mit Vischer.

Die Apologie des Aristides.

Wiederum ist unsere Kenntnis der altkirchlichen Litteratur durch einen bedeutsamen Fund erweitert worden. Als sich vor Jahresfrist etwa in Deutschland die Kunde verbreitete, der englische Gelehrte J. Rendel Harris habe im Frühling 1889 eine syrische Übersetzung der Apologie des Aristides im Katharinenkloster auf dem Sinai aufgefunden, fehlte es nicht an Stimmen, welche der frohen Hoffnung Ausdruck liehen, dieser Fund würde vielleicht alles, was die letzten Jahre an Entdeckungen auf patristischem Gebiet gebracht, in den Schatten stellen.[1]) Die Apologie liegt nun vor uns im ersten Heft des ersten Bandes der von J. Armitage Robinson edierten Texts and Studies (Cambridge 1891). Der glückliche Entdecker teilt den Text nebst guter englischer Übersetzung mit und liefert eine Besprechung der einschlagenden litterar-geschichtlichen Fragen; besonders viel Mühe hat er an die Feststellung des Datums der Apologie gewandt.

So viel ist durch diese Entdeckung klar gestellt, daß wir nun zweifellos den alten Aristides besitzen, sowie daß diejenigen im Recht waren, welche das große armenische Fragment, welches uns unter dem Namen des Aristides erhalten ist und 1878 von den Mechitaristen[2]) herausgegeben wurde, für echt anerkannt haben. Die

[1]) O. v. Gebhardt in der Theol. Litteraturzeitung 1890, Sp. 590.

[2]) Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo, ed. Mechitaristae. Venet. 1878. Treuer als die hier gegebene lat. Übersetzung ist die deutsche von Himpel, welche durchweg im folgenden citiert wird, da Schreiber dieses des Armenischen nicht kundig ist. S. Theol. Quartalschrift 1880, S. 110 ff.

großartige Gabe, welche uns Harris geboten, wird aber fast überboten durch die glückliche Entdeckung Robinsons. In der bekannten im Mittelalter so viel gelesenen Legende „Leben des Barlaam und Joasaph" findet sich eine Rede, welche Nachor an den zum Christentum übergetretenen Prinzen richtet. Diese Rede aber ist nichts anderes als die Apologie des alten Aristides. Dieses gefunden zu haben ist Robinsons großes Verdienst.

So ist denn jetzt an Stelle der bitteren Armut großer Reichtum getreten. In zwei, für einen größeren Abschnitt (c. 1 und 2) in drei, Relationen besitzen wir des Aristides wirkliches Werk. Aber fast scheint es, als sollte sich die Geschichte von den drei Ringen wiederholen: „der echte Ring vermutlich ging verloren." Die drei Textformen stimmen zwar im großen und ganzen recht wohl zusammen, sie gehen aber im einzelnen doch wieder so stark auseinander, daß wir bekennen müssen: wiewohl wir wahrscheinlich jedes Wort besitzen, welches Aristides geschrieben, so wissen wir doch nicht genau, was er gesagt, und vor allem nicht, wie er es gesagt.

Ehe wir daran gehen, diese Schwierigkeit zu beleuchten und ihre Lösung anzudeuten, wollen wir, nur in Kürze, hervorheben, daß die Datierung unserer Apologie, welche seit Eusebius üblich geworden, falsch ist. Endlich aber wird es unsere Aufgabe sein zusammenzustellen, was sich für Kirchen- und Dogmengeschichte an Ausbeute in der Apologie findet.

1.

Eusebius sagt in der Chronik,[1]) z. J. 2140 Abr. = 124 n. Chr., Quadratus, der Hörer der Apostel, und Aristides von Athen, ein Philosoph unseres Dogmas, hätten dem Hadrian apologetische Bittschriften überreicht. Nachdem der Kaiser dann eine Vorstellung des splendidus praeses Serenius erhalten, habe er das den Christen günstige Edikt an den Prokonsul „Armonicus Fundius" (richtig Syncellus: *Μινουκίῳ Φουνδάνῳ*) erlassen.[2]) Kurz vorher war freilich von einem Aufenthalt des Kaisers in Griechenland

[1]) Eus. Chron. ed. Schoene II, 166; vgl. Harnack, die Überlieferung der gr. Apol. in T. u. U. I, 1 S. 100 ff. und überhaupt Harris S. 6 ff.

[2]) Dasselbe ist bekanntlich aufbewahrt in Justin. Ap. I, c. 68.

gesagt, aber es ist doch unberechtigt den Sinn der Worte des Eusebius dahin zu deuten, als hätten die beiden Apologeten in Griechenland, etwa in Athen, ihre Verteidigungsschriften überreicht.[1]) In der Kirchengesch. (IV, 3) erzählt Eusebius nur, Quadratus hätte anläßlich der Chikanen schlechter Leute wider die Christen dem Kaiser eine Apologie zu gunsten der christlichen *εὐσέβεια* eingereicht. Diese sei bei vielen Christen noch vorhanden, sie ist auch ihm selbst bekannt. Zum Beweis ihres hohen Alters hat er dann einen überaus merkwürdigen Satz angeführt.[2]) Hieran schließt sich der Satz: *καὶ Ἀριστείδης δὲ πιστὸς ἀνὴρ τῆς καθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας, τῷ Κοδράτῳ παραπλησίως ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν ἐπιφωνήσας Ἀδριανῷ καταλέλοιπε. σώζεται δέ γε εἰς δεῦρο παρὰ πλείστοις καὶ ἡ τούτου γραφή* (h. e. IV, 3, 3). Eusebius sagt also nicht direkt, daß das Werk ihm selbst bekannt ist. Er weiß von dem viel gelesenen Buch, — ob aus eigener Bekanntschaft oder durch andere, erfahren wir nicht — daß es an Hadrian gerichtet gewesen sei. Hieronymus hat hier, wie so oft, kein eigenes Wissen über die Dinge besessen, sondern hat sich nur in wichtig thuender Ausspinnung des dem Eusebius Entnommenen gefallen (de vir. ill. 20). Was er in der Ep. ad Magnum (Vallars. ep. 70, c 4; I, 428 C.) über Aristides sagt, daß nämlich Justin dem philosophus und vir eloquentissimus Aristides nachgeahmt habe und des letzteren Werk contextum philosophorum sententiis gewesen sei, ist unrichtig, wie wir jetzt sehen.

Das ist alles an selbständiger Kunde, was uns das Altertum über Aristides überliefert hat. Das einzig sichere Datum schien dabei zu sein, daß gleichzeitig mit dem Kleinasiaten Quadratus der Athener Aristides seine Apologie dem Kaiser Hadrian überreichte oder übersandte. Die Zeit der Apologie des Quadratus fällt wahrscheinlich auf d. J. 123 oder 129, als Hadrian im Orient weilte.[3]) Jenes Datum wurde bestätigt durch die Überschrift des armen. Frg.: „An den Imperator Adrianus Cäsar, von dem Philosophen Aristides aus Athen." Allein diese schein-

[1]) Gegen Harnack, a. a. O. S. 101.

[2]) Über Quadratus s. Zahn, Der älteste Apologet des Christent. in Neue kirchl. Ztschr. 1891, S. 281 ff.

[3]) Vgl. in der Kürze Zahn, Forschungen IV, 278.

bar so sichere Überlieferung erweist sich angesichts des Syrers als falsch. Die syrische Übersetzung trägt nämlich, wörtlich wiedergegeben, folgende Aufschrift: „Darauf (תוב [1]) eine Verteidigung (מפק ברוחא), welche gemacht hat Aristides, der Philosoph, vor Hadrian dem König, hinsichtlich der Verehrung Gottes. Allmächtiger [2]) (אחיד כל) Cäsar Titus Hadrianus Antoninus, die frommen und barmherzigen (סגידא ומרחמנא), von Marcianus Aristides, Philosoph von Athen". Daß der Titel der Apologie so nicht gelautet haben kann, liegt auf der Hand.

Es ist von vornherein klar, daß die Worte אחיד כל (allmächtig vgl. Syr. 22, 18 und Payne Smith Thesaur. Syr. I, 117) nicht zu Cäsar passen. Hier liegt entweder ein Mißverständnis des Übersetzers vor, der *παντοκράτωρ* und *αὐτοκράτωρ* verwechselte, oder die beiden Wörter sind zu dem vorhergehenden אלהא (gegen die Interpunktion des Syrers) zu ziehen. Nun kann aber in der so genauen Adresse an Antoninus der Haupttitel *αὐτοκράτωρ* (= Imperator) unmöglich gefehlt haben (vgl. die Aufschriften der 1. Apol. Justins und der Supplicatio des Athenagoras). Ebensowenig scheint es sich zu empfehlen, die arge Verwechslung dem sonst kundigen Übersetzer zuzutrauen. Daher darf vielleicht die Vermutung gewagt werden, daß Abschreiber an der Verwirrung schuld sind. Leicht erklärte sich dieselbe, wenn im Text das Wort אחידא stand. Dieses hat häufig die Bedeutung Anführer, Fürst (z. B. מלכא ואחידא, cf. Smith I, 119), es dient auch zur Übersetzung von *κράτιστος* (Luk. 1, 3; Akt. 23, 26; 24, 3; 26, 25). Obwohl in der syrischen Litteratur nicht bewandert, möchte ich doch die Vermutung wagen, daß der Übersetzer *αὐτοκράτορι* durch לאחידא wiedergab. Dann wurde entweder dieses Wort nach אחיד כל übersehen, oder weil man die doppelte Adresse nicht verstand, mit Weglassung des ל zu אלהא gezogen und in אחיד כל verwandelt. Der Schreiber des uns erhaltenen Exemplars zog dann (durch die Interpunktion) das Wort zu קסר, in der richtigen

[1]) Syrische Wörter gebe ich im folgenden, um der Bequemlichkeit des Satzes willen, durch das genau entsprechende hebr. Alphabet. תוב ist ein Zusatz des Schreibers des (wahrscheinl. dem 7. Jahrh. entstammenden) Sammelbandes, in dem die Apol. vorliegt.

[2]) Da die Dativbezeichnung (ל) fehlt, so ist Harnacks „wörtliche" Übersetzung (Theol. Litteraturzeitung 1891, Sp. 302) unrichtig.

Einsicht, daß vor diesem etwas fehlt. Wie dem aber sei, der Titel hat mit *αὐτοκράτορι* angefangen und vor dem betr. syr. Wort hat ursprünglich die Dativbezeichnung ל gestanden.[1]) Durchsichtiger ist die Entstehung der Epitheta „die frommen und barmherzigen". Sie bilden die Übersetzung von *Σεβαστὸς Εὐσεβής* = Augustus Pius.[2]) Indem man aber dieses nicht verstand, kam das sinnlose „und" zwischen die beiden Titel. Das Ribui (zwei Punkte, Bezeichnung des Plural) aber zeigt an, daß man die erste Aufschrift mit der zweiten zusammenzog und als eine Doppeladresse (wie sie Justins 1. Apol. und Athenagoras Suppl. haben) verstand. Daß diese Auffassung, welche die Ursprünglichkeit beider Teile der Adresse voraussetzte, unhaltbar ist, zeigt schon die regelmäßige Anrede eines Königs (s. bes. Syr. c. 7 init. Andere Gründe bei Harris S. 9).[3])

Das Problem der Aufschrift der Apol. löst sich aber auf das einfachste bei der Annahme (die oben bereits vorausgesetzt wurde), daß uns zwei Aufschriften vom Syrer überliefert sind. Die erste Aufschrift gibt die seit Euseb nachweisbare, und wohl auch durch ihn gangbare, Überlieferung über den Ursprung der Apol. an (vgl. Hieronymus und das arm. Frg.). Sie ist Zusatz eines Abschreibers, oder wohl schon des Übersetzers. Die zweite Aufschrift gehört aber zu der Apologie selbst und stammt von ihrem Verfasser her.

Es sind ganz geringe — und unter sich zusammenhängende — Änderungen, welche am syrischen Text vorzunehmen sind, um ihm den ursprünglichen Titel zu entnehmen. 1) Die Korrektur des אחיד כל, 2) die Tilgung des „und" zwischen Augustus Pius, 3) die Setzung des ל an die Spitze, 4) die Fortlassung der beiden

[1]) Anmerkungsweise möchte ich mir folgende Vermutung erlauben: Der, welcher Augustus Pius in den Plural setzte, verband die erste vermutlich seit Euseb übliche Adresse mit der zweiten Aufschrift durch ein ו (und). Es hieß also ולאחידא. Las nun ein Abschreiber ו als כ (was in syr. Konsonantenschrift leicht möglich ist), so war die Umstellung in אחי לכל geradezu notwendig.

[2]) Dieses ist die authentische Reihenfolge dieser Zunamen des Antonin, s. z. B. Corp. inscr. Lat. III, 1 n. 1458. 4695, p. 236. 585.

[3]) Die im Buch regelmäßige Bezeichnung des Kaisers als *βασιλεύς* hat für die spätere Gräzität nichts Auffallendes; s. Joseph. b. j. V, 13, 6; 1. Petr. 2, 17 und vgl. Mommsen, Römisches Staatsrecht II, 2³, 740 Anm. 4.

den Plural bezeichnenden Punkte über den sub 2 erwähnten Wörtern. — So ergibt sich folgende echte griechische Aufschrift der Apologie: *Αὐτοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ Μαρκιανὸς Ἀριστείδης Ἀθηναῖος.*

Hierdurch ist erwiesen, daß die Apologie nicht an Hadrian gerichtet ist, wie die des Quadratus, sondern an seinen Nachfolger und Adoptivsohn Antoninus Pius (138—161). Gegen diese Überschrift kommt weder das Zeugnis des Eusebius noch die Überschrift des armenischen Frg. auf. Auch inhaltlich habe ich nichts finden können, was jener Annahme widerspräche. Die Weise der Verteidigung des Christentums, sowie die Schilderung des christlichen Lebens machen nun einen so altertümlichen Eindruck, daß man gewiß gut thut, die Apologie möglichst früh zu datieren. Hierzu fordert auch der Irrtum des Eusebius auf, der sich doch am leichtesten so erklärt, daß Quadratus und Aristides, zwei zu seiner Zeit noch gelesene Autoren, zusammen genannt wurden, als Zeitgenossen und älteste christliche Apologeten.

Das führte uns auf die Zeit von 140—145. Es ist hierbei vielleicht erlaubt, darauf aufmerksam zu machen, daß die Schrift der alten Kirche, deren Entstehung zeitlich und räumlich unserer Schrift am nächsten liegt, nämlich der sog. 2. Clemensbrief (eine um 140 in Korinth, 7, 1, gehaltene Predigt), auch inhaltlich vielfache Berührungspunkte mit ihr bietet. Vgl. 2. Clem. c. 3—8, 13 mit uns. Apol. c. 15. 16.

2.

Wir kommen nunmehr zu dem schwierigsten Teil unserer Aufgabe, nämlich der Frage nach der ursprünglichen Textgestalt unserer Schrift. Auf den ersten Blick ist klar, daß die armenische (= A) und die syrische (= S) Übersetzung einen nah verwandten Text darbieten, auch daß A mit recht kecker Hand seinen Text erweitert hat. Anderseits stellt ein Vergleich von S mit dem in der Barlaamgeschichte bewahrten griechischen Text (= G) heraus, daß weder S noch G frei von Merkmalen einer Überarbeitung sind. Dieses schließt nicht aus, daß G den Wortlaut des Ar. auf weiten Strecken sehr treu bewahrt hat. Der Vergleich mit SA belehrt darüber, ebenso erhellt dieses aus einem Vergleich der

Sprache der Vita Barlaami — zumal in den dogmatischen Partieen — mit unserer Apol. (vgl. z. B. c. 15 p. 110 mit Vita Barlaami c. 17, Migne gr. 96, 1028 f.)

Das Verhältnis von S und G ist zunächst in das Auge zu fassen. Es ist nämlich unzweifelhaft, daß G sehr häufig Verkürzungen, aber auch Zusätze angebracht hat, überhaupt gemäß dem Charakter seiner Aufgabe sich nicht gescheut hat die Rede zu „bearbeiten". Ein Zeuge hierfür ist das *τούτων οὕτως εἰρημένων* (c. 2 init.), das auf eine längere Erörterung zurückblickt, die aber G fortgelassen. Das Gleiche zeigt der bei G sehr stark zusammengezogene Schluß. Die einfältig schöne Schilderung der Christen, welche Aristides gegeben, abzuschreiben, hatte für G keinen rechten Sinn, zumal er früher in der Unterredung zwischen Barlaam und Joasaph eine eigene Auseinandersetzung über das Christentum gegeben hat. Daß die Christen für das Begräbnis der verstorbenen Brüder sorgen, daß sie um des Glaubens willen Gefangene aufsuchen und ihnen die Freiheit zu verschaffen trachten, das waren für ihn Züge ohne Leben. Er setzt für all das die Phrase ein: sie seien bereit, ihre Seelen für Christus fahren zu lassen. Ebenso fremd war es ihm, daß Christen fasten, um das also Ersparte den Armen zuzuwenden. Und wozu sollte er abschreiben, was seine Vorlage über das Leichenbegängnis der Christen, ihre Stellung zum frühen Tod von Kindern oder dem plötzlichen Hinscheiden von Sündern sagte? Er unterläßt es auch, zum zweitenmal von dem Gebet zu reden. Einen Satz wie den folgenden läßt er, als zu kühn, fort: „Und weil sie erkennen die Güte Gottes wider sich — so fürwahr gehen ihretwegen daher (ܥܠ) die Schönheiten, welche in der Welt sind" (c. 16, syr. Text p. 25, 16). — Nicht anders steht es, wenn wir die Schilderung des Judentums bei S und G vergleichen (c. 14). S redet besonders vom Undank und Ungehorsam Israels gegen Gott, sowie davon, daß die Juden Jesum dem Pilatus überantwortet haben. Die eigene *παρανομία* hat sie zu Grunde gerichtet. Zwar verehren sie noch heute *τὸν θεὸν μόνον παντοκράτορα*, aber nicht *κατ' ἐπίγνωσιν*, denn sie haben Christum, den Sohn Gottes, verleugnet und sind ziemlich ähnlich den Heiden, *κἂν ἐγγίζειν πως τῇ ἀληθείᾳ δοκῶσιν, ἧς ἑαυτοὺς ἐμάκρυναν*. Diese Darstellung hält sich in den bei den Schriftstellern

der Kirche im ganzen üblichen Geleisen. Abweichend und durch ihre Originalität die Ursprünglichkeit verbürgend, sind die Betrachtungen von S über das Judentum. Wie G hebt S die Verehrung des einen allmächtigen Schöpfergottes hervor: er fügt hinzu die Nachahmung Gottes durch Liebe und Mitleid gegen die Armen; er erwähnt, daß sie Gefangene auslösen, Tote bestatten und ähnliche gute Werke thun; diese sind Gott annehmbar und den Menschen wohlgefällig, sie haben sie aber überkommen von ihren Vätern von alters her. Trotz dessen sind sie aber von der rechten Einsicht gewichen. Obwohl sie selbst glauben Gott zu dienen, dienen sie in Wirklichkeit den Engeln und nicht Gott, dadurch nämlich, daß sie den Sabbat, Neumonde, Passah, das große Fasten, das Fasten, die Beschneidung und die Reinheit der Nahrung einhalten — und dieses sogar nicht in vollkommener Weise. S legt nicht nur den Juden den rechten Gottesglauben bei, er weiß auch ihr sittliches Leben zu rühmen. Und nur wie notgedrungen biegt er die für ihn wichtigste Aussage um, indem er die jüdische Gottesverehrung zum Engeldienst zu stempeln versucht.

Diese Beobachtungen über Umänderungen an der gemeinsamen Grundlage, die G vornimmt, könnten erheblich vermehrt werden. Besonders eine Reihe von Kürzungen in der Besprechung der heidnischen Gottheiten ließe sich namhaft machen. Ein längeres Stück ist ganz fortgelassen (über Rhea und Kore am Ende von c. 11). Dieses aber hinzuzufügen hatte S um so weniger Veranlassung, als er c. 2 die Rhea bereits zur Stammmutter der Barbaren gemacht hat. Interessant ist die Änderung c. 7 init. S hat folgendes: „Diejenigen, welche gemeint haben hinsichtlich der Menschen der Vorzeit (בנינשא קדמיא), daß von denselben (דמנהון) (einige) Götter seien, diese haben sehr geirrt; wie du zugestehen wirst, sogar du (אף אנת), o König, daß ein Mensch aus den vier Elementen und aus Seele und Geist hergestellt ist, ל und deshalb wird er auch Welt (עלמא) genannt (Syr. p. 8, l. 19 ff.). Dagegen schreibt G: *οἱ δὲ νομίζοντες τὸν ἄνθρωπον εἶναι θεὸν πλανῶνται.* Hier fehlt der wirkungsvolle und zweifellos echte Appell an den Fürsten. Die Forderung göttlicher Verehrung des Kaisers ist ja auch dem antoninischen Zeitalter nicht

fremd.[1]) Andererseits redet S von der göttlichen Verehrung von „Menschen der Vorzeit". Die euhemeristische Auffassung, daß die heidnischen Götter eigentlich nur Fürsten oder andere berühmte Menschen der Vorzeit seien, ist der Zeit nicht unbekannt.[2]) Es hätte also Aristides sehr wohl so schreiben können. Daß er sich aber anders ausgedrückt hat, zeigt G unwiderleglich. Denn wie sein Autor, der selbst anderen Orts die von S vertretene Betrachtungsweise einhält (Vita Barl., Migne gr. 96, 909 B), zu seiner auffälligen Ausdrucksweise gelangte, bliebe ebenso unklar, als das Motiv der Änderung von S durchsichtig ist. Aber erst bei der Lesung von G gewinnt jener Appell an den Fürsten bei S seinen vollen Inhalt. Auch der Schluß dieses Kapitels ist bei G und S verschieden. G gibt ihm eine den bisherigen Abschnitten analoge Gestalt: *οὐκ ἐνδέχεται οὖν εἶναι τὸν ἄνθρωπον θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ*. Dagegen S.: Und in mancher Weise mehr verderbt als die Elemente, ja sogar die Tiere (sc. ist der Mensch). Das ist ursprünglich und der formelhafte Schluß von G nach der Analogie des Vorhergehenden gebildet. Ebenso vermißt man bei G, wenn der letzte Satz zu streichen ist, einen Satz, welcher die Unmöglichkeit, daß ein Mensch Gott sei, ausdrücklich aussagt. Der darauf zielende Satz von S (p. 40, 2 f.) wird somit ursprünglich sein.

Ich schließe diese Beispielsammlung.[3]) So viel dürfte aus ihr erhellen, daß G eine Bearbeitung darstellt, und zwar eine meist abkürzende Bearbeitung seiner Vorlage. Freilich hat G auch Zusätze gemacht. So die Erwähnung des Apostels, der das Gebiet der Zuhörer bereist habe. Es ist nach der Vita Barlaami (c. 1) Thomas (Migne 864 A). Ferner dogmatische Zusätze wie das

[1]) Justin. Ap. I, 17. 21, Otto I³, p. 54. 66.

[2]) Athenagor. Suppl. c. 26. 28—30. Theophil. ad Autol. I, c. 9; die syr. erhaltene, Melito beigelegte, Apol. c. 4. 5 (Otto, Corp. apol. IX, 425). cf. Clem. Al. Protr. c. 4 (Migne 148 sq.) Tertull Apol. c. 10 und schon Orac. Sibyll. III, 722 f.

[3]) Erwähnt sei noch der Irrtum von Syr. c. 5, wo Semele durch סהרא (Mond) wiedergegeben ist. S las also *σελήνη*. Eine ähnliche Differenz der AA. findet sich c. 12, wo die Götter gegessen werden *ὑπὸ ἑτέρων ἀνθρώπων*, dagegen S (p. 19, 18): אף מן כנקהון (selbst von ihren Genossen), wo also S für *ἑτέρων* las *ἑταίρων*. S. auch Harris p. 59. 62.

ἐκ παρθένου ἁγίας (so auch A), das ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως (von Jesu Geburt, c. 15, dieselbe Wendung Vita Barl. col. 1028 C, 1029 A, ἀσπόρως τε καὶ ἀφθάρτως), der Zusatz ἐκουσίᾳ βουλῇ κατ' οἰκονομίαν bei Jesu Tode. Zwei größere Zusätze sind c. 4 und 6 (p. 101,28—102,8; 103,14—19) zu beobachten. Zu den „Elementen", welche die Heiden verehren, wird als erstes und letztes zu den mit S gemeinsamen hinzugefügt der Himmel und der Mond. S nennt c. 6 fin. anhangsweise — und kaum ursprünglich — Mond und Sterne. An ein Versehen von S zu denken, verbietet schon der Umstand, daß jenes Versehen sich dann auf zwei Stücke, zu Anfang und zu Ende eines Abschnittes, erstrecken müßte. Dawider spricht auch die Form des einführenden Abschnittes über die Erde bei S. Ebenso zeigt aber jener Zusatz zu c. 6 bei S, daß S vom Mond nicht besonders handeln wollte und daß, wie die Erwähnung der Sterne in demselben Zusatz beweist, kein Abschnitt vorausgegangen war, in welchem von φωστῆρες und ἄστρα die Rede gewesen war (von denen G in dem Abschnitt von dem Himmel redet). Da also von einem Versehen nicht die Rede sein kann, so erhebt sich die Frage, ob S die beiden Abschnitte fortließ und dafür jenen — freilich nicht voll entsprechenden — Zusatz machte, oder ob G sie von sich aus hinzuthat. Ist letzteres an sich schon wahrscheinlicher, da nicht einzusehen, weshalb S die Auslassung vornahm, so wird es zur Gewißheit durch die Beobachtung, daß beide Stücke sich als ganz abhängig erweisen von dem Wortlaut des gemeinsamen Abschnittes über die Sonne. Zumal das Stück über den Mond deckt sich geradezu mit dem über die Sonne Gesagten. Aber auch der Himmelsabschnitt hat damit gemein die Hauptwendungen (τρέπεσθαι, κατ' ἀνάγκην κινεῖσθαι, ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον, δύνειν καὶ ἀνατέλλειν). Auf weiteres einzugehen verbietet der Raum.

Es ist schon in dem Bisherigen gelegentlich darauf hingewiesen worden, daß G, trotz der Abzüge und Zusätze, andererseits auch einen ursprünglicheren Text darbietet als S. Hierfür läßt sich eine solche Fülle von Beispielen anführen, daß wir im allgemeinen nur auf den unten gemachten Versuch einer Rekonstruktion etlicher Stücke der Apol. verweisen können. Oft macht S ausführende Zusätze (z. B. der letzte Absatz von c. 12 p. 46; von

c. 9 p. 42; c. 3 Ende p. 37; c. 11 p. 44, 20—22; c. 10 p. 43, 5. 6. 10. 11. Es fehlt aber wohl auch nicht an Stellen, wo S gekürzt zu haben scheint, z. B. c. 3 (G p. 101, 7—9). Hierher gehört wohl die Stelle (G p. 102, 26 f.): Das Umhertragen des Feuers, sowie die Leichenverbrennung hat S nicht. Man könnte dieses für einen Zusatz von G halten,[1]) wenn nicht die Erwähnung von „anderen Dingen" bei S eine Auslassung seitens dieses wahrscheinlicher machte.

Eine wichtige Frage bleibt uns jetzt noch zu besprechen, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von A zu S und G. Wenn sich dabei ergibt, daß A (von welchem wir, parallel zu S, c. 1 und 2 besitzen) und S im nahen Verwandtschaftsverhältnis zu einander stehen, ohne daß eins von dem andern abhängig ist, so wird die Frage zu stellen sein, ob A und S auf eine gemeinsame Grundlage, welche selbst eine Bearbeitung des G zu Grunde liegenden ursprünglichen Textes wäre, zurückgehen,[2]) oder ob beide, wie auch G, selbständige Bearbeitungen des Grundtextes sein können. Diese Frage ist deswegen von großer Wichtigkeit, weil mit ihrer Beantwortung das Urteil darüber zusammenhängt, ob die Anordnung der Apol. uns von S (und A) oder von G in ursprünglicher Weise bewahrt ist.

Bei dieser Untersuchung ist eins bald klarzustellen, daß nämlich weder A von S noch S von A abhängig sind. Da an letztere Möglichkeit kaum wird gedacht werden können, so spitze ich die Untersuchung auf die zuerst bezeichnete Eventualität zu.

Für die Herkunft der Christen von Christus braucht G den Ausdruck *γενεαλογεῖσθαι* (110, 13; ebenso A „Geschlecht ableiten", S. 114). Dagegen sagt S vorsichtiger: die Christen nun rechnen den Anfang ihrer Religion von Jesus dem Messias (חשבין שורי דחלתהון, Syr. p. 3, 20). — c. 2 init. hat A, gerade

[1]) Besonders wegen der widerlichen Ausdrucksweise: *εἰς ἔψησιν καὶ ὄπτησιν παντοδαπῶν κρεῶν ἔτι δὲ καὶ νεκρῶν σωμάτων*. Aber gerade dies wird S zum Anstoß gereicht haben. Dann ist wohl auch die Wendung „und in Bereitung von Schmucksachen" Zusatz von S. Aber wenn auch S schon in seiner Vorlage den Passus vom Braten der Leichen gelesen hat, ist mir doch die Echtheit der Worte von *ἔτι δὲ* an, sehr fraglich.

[2]) So Robinson a. a. O. p. 74 und Harnack a. a. O. Sp. 329.

wie G: „es ist uns kund, o Fürst“ (S. 113); dagegen S: „euch“ (לכון). Etwas vorher liest A: „von Gott selbst wurde mir verliehen weise über ihn zu reden“, ähnlich G: καθὼς ἐμὲ ἐχώρησε περὶ αὐτοῦ λέγειν, dagegen S: „insofern unser Gemüt gefunden hat von ihm zu reden“ (כמו דאשכחת תרעיתן דמלל עלוהי Syr. p. 3, 1). A und G haben gemeinsam den Zusatz von S (c. 1 fin.) nicht: „welcher nicht etwas verlangt von einem Menschen“. A und G nennen unter Gottes Eigenschaften das ἀπροσδεής (c. 1), „bedürfnislos“ (A S. 111), bei S fehlt das. A und G haben in den ersten Worten des 1. Kapitels: προνοίᾳ θεοῦ, wofür S liest „durch Gottes Gnade“ (בטיבותה דאלהא). Nach A und G bewegt sich die Welt κατ' ἀνάγκην (c. 1), S hat dafür: „durch den Anstoß eines anderen“. In demselben Kapitel in der Aufzählung dessen, was der zur Welt kommende sieht, erwähnen A und G den Mond, welchen S fortläßt.

Das dürfte genügen, um zu beweisen, daß A von S nicht abhängig ist. Solcher Differenzen zwischen beiden, welche keine Beziehung zu G einschließen, gibt es eine große Zahl. Man kann auf Grund dessen sagen, A und S setzen dieselbe Grundlage voraus, in ganz gleicher Weise, in derselben Reihenfolge bringen sie ihren Stoff, aber A läßt sich leichter und öfter zu Ergänzungen und Ausschmückungen des in der Vorlage Gebotenen verleiten. Die Differenzen sind dabei recht erheblich. Von Wichtigkeit aber ist, daß, wenn ich mich nicht täusche, keine Wendung, welche zwingend als spontaner Zusatz von S aufzufassen ist, sich auch bei A findet. Dabei ist in acht zu behalten, daß gerade in den Stücken, welche S und A uns gemeinsam überliefern, der Unterschied von S und G größer ist als anderswo, ferner, daß trotz des im Ganzen gleichen Ganges bei S und A der Differenzen zwischen beiden doch genug bleiben.

Es kommt hier besonders das erste Kapitel in Betracht. Schon die Anfangsworte von c. 2 machen wahrscheinlich, daß G hier stark gekürzt hat. Daher ist es begreiflich, daß S und A eine Reihe von Gedanken im 1. Kap. haben, welche bei G. fehlen. Ich führe die Stichworte für dieselben im folgenden an. In die Welt gekommen, sah er die Natur und die anderen Geschöpfe (G nur: τὰ λοιπά). Will man es nun auch für ausge-

macht ansehen, daß das bloße λοιπά ursprünglich ist, so wäre der Zusatz doch so selbstverständlich, daß sich hierauf nichts gründen läßt. „Erforschen Gottes", die Erkenntnis, daß alles um des Menschen willen geschaffen, die Forderung sein Leben demgemäß zu gestalten (wo A übrigens von S abweicht), die Namen- und Körperlosigkeit Gottes, kein Geschlecht in Gott, Gott hat keinen Gegner, ist nicht Leidenschaften unterworfen — das sind die wichtigsten Stücke, welche S und A vor G voraushaben im 1. Kap. Hat man nun erkannt, daß G eine vielfach kürzende Bearbeitung darbietet, so wird man über die Menge des Ausgelassenen hier, wo die Differenz zwischen S und G besonders groß ist, nicht staunen. Und das um so weniger als in diesem Plus von Gedanken schlechterdings nichts liegt, was über den auch von G bezeugten Gedankenkreis des Buches irgend hinaus reichte. Bei der großen Differenz im Ausdruck bei A und S sowie angesichts der Erkenntnis, daß beide frei mit dem Ausdruck umgehen, wird man allerdings prinzipiell auf die Möglichkeit verzichten müssen, für die von G nicht mitbezeugten Stellen den Wortlaut des Aristides zu gewinnen. Nur seine Gedanken, nicht seine Worte besitzen wir in diesen Teilen.

Käme in unserer Frage kein weiteres Material in Betracht, so glaube ich nicht, daß jemand auf den Gedanken verfallen wäre, von einem Archetypus von A S zu reden, welcher verschieden ist von der echten Grundlage von G (Robinson, Harnack). Die Hauptgründe für diese Hypothese liegen in der verschiedenen Anordnung des Stoffes bei A S einer- und G andererseits. Hierauf haben wir jetzt einzugehen.

Es ist zunächst zuzugestehen, daß die Anordnung von G einen durchsichtigeren Eindruck macht. Daraus folgt natürlich nichts für die Ursprünglichkeit von G. Von der verschiedenen Beurtheilung des Judentums und der weiteren Ausführung des über die Christen Gesagten bei S war schon die Rede. Es ergab sich uns dabei unzweifelhaft, daß hier alles für die Ursprünglichkeit von S gegenüber G spricht. Nun aber haben S A die Besprechung des Judentums und Christentums so geteilt, daß sie schon in c. 2 den geschichtlichen Ursprung besprechen, und in c. 14. 15 erst die Charakteristik der religiösen Anschauungen folgt

(bei S; A besitzen wir für diese Teile nicht mehr), während G beides erst in c. 14. 15 bringt. Sollte G damit den ursprünglichen Text bieten? Es ist nun durchaus keine Veranlassung für S A erfindlich zu dieser Veränderung der Disposition. Die Weise ihrer Arbeit ist, soviel wir sehen können, eine andere und bescheidenere. Dagegen ist es a priori wahrscheinlich, daß der Mann, welcher die ganze Rede in einen andersartigen Zusammenhang versetzte, freier mit der Gedankenfolge seines Textes schalten wird. Hat man erkannt, daß er den Anfang und Schluß der Rede sehr erheblich kürzte, daß er zwei größere Stücke einschob, so wird man durchaus geneigt sein, die Veränderung auch hier auf seine Rechnung zu setzen. Nun hält man dem aber entgegen, daß S selbst noch deutlich verrate, daß die Anordnung von G die ursprüngliche ist (Harnack Sp. 328). Die Besprechung des Judentums leitet S nämlich ein mit den Worten: Let us come now, O king, also to the history of the Jews (Harris' Übersetzung). Es folgt aber nichts von der ‚history', sondern nur eine Darstellung der jüdischen Religiosität. Man könnte dem freilich entgegenhalten, daß G nichts von ‚history' sagt, daß also das Wort zweifelhaft ist. Aber gerade daß das Wort nicht dem Verlauf des Kap. bei S entspräche, verbürgte seine Echtheit. Dieses Argument scheint also schlagend zu sein. In Wahrheit beweist es nichts. Der syrische Text der Stelle lautet: נאתא מכיל או מלכא אף על שרבא דיהודיא Das Wort שרבא nun übersetzt Harris durch „history". Das Wort heißt zunächst genus, genealogia, dann historia (cf. hebr. תולדות). Aber es bedeutet auch geradezu die „Sache", die „Angelegenheit", speziell dann die Streitsache (Beispiele bei Castellus-Michaelis, Lex. Syriac. p. 937). Es ist also eine Weitschaft des Begriffes wie in hebr. דבר vorhanden. Die zweite Bedeutung tritt auch hier in Kraft, da im folgenden von „Geschichte" eben nicht geredet wird. Zu der Sache oder der hier in Frage kommenden Angelegenheit der Juden geht der Autor über. Dazu stimmt auch die Fortsetzung des angegebenen Satzes: „und lasset uns zusehen, welcherlei Meinung ihnen ist in betreff Gottes" (Syr. p. 22, l. 16).[1])

[1]) c. 9 init. übersetzt Harris durch history das syr. תשעיתא, was auch nicht ganz glücklich ist.

Nachdem dieser Grund für die Ursprünglichkeit von G in Fortfall gekommen, gehen wir über zur Einteilung der Religionen. G führt auf (c. 2) τρία γένη ἀνθρώπων, nämlich Heiden, Juden, Christen. Die erste Gruppe oder die „Polytheisten" zerfallen aber in drei γένη: Chaldäer, Hellenen und Ägypter. Dagegen nimmt S (ebenso A) vier Geschlechter von Menschen (דנסי דבנינשא) an: Barbaren (ברבריא), Griechen, Juden und Christen. Hieran knüpft sich dann ein kurzgehaltener Bericht über die Herkunft dieser vier Geschlechter. Für Barbaren und Hellenen findet sich bei G nichts dem Analoges.

Die Einteilung von S A ist überraschend. Sie reizt zum Widerspruch, weil a) nach üblichem Sprachgebrauch Juden und Christen auch zu den Barbaren gehören, b) weil die Ägypter, welche G als besondere Gruppe behandelt hat, auch von S (c. 12) so betrachtet zu werden scheinen, c) weil die Einteilung von G „durchsichtig und nach religiösem Gesichtspunkt" gebildet ist (Harnack Sp. 328). Allein durchschlagend scheinen uns diese Gründe gegen SA keineswegs zu sein. Der letzte zumal kann natürlich sehr leicht auch nach entgegengesetzter Richtung verwandt werden.

Was aber das Übrige anbetrifft, so ist ja wahr, daß nach gewöhnlichem Sprachgebrauch die Juden und Christen „Barbaren" sind und ihre Lehre „barbarische Philosophie" ist [1]). Allein so absolut feststehend ist dieser Sprachgebrauch doch nicht, als daß man nicht, wo triftige Gründe vorlagen, von ihm hätte abweichen können. Schon Paulus redet Kol. 3, 11 von Juden und Griechen, Barbaren und Skythen. Und nach dieser Stelle hat dann Epiphanius seine vier ersten Häresien gebildet [2]). Hier sind die Juden doch etwas Anderes als „Barbaren". Der Grieche sah bekanntlich auch den Römer für einen Barbaren an. Und doch kann Cicero (de fin. II, 15) Griechenland und Italien gegenüberstellen omnis barbaria, oder Tertullian die barbarischen und die griechischen, die römischen und

[1]) Z. B. Justin. Ap. I, c. 5; Melito bei Eus. h. e. IV, 26, 7; Tatian Orat. ad Gr. c. 1 init. 21. 30. 28. 35. 42 etc. Hippol. Philos. IX, 31 (ed. Duncker-Schneidewin p. 492). Andere Stellen bei Otto, Corp. apol. VI, p. 2 sq.

[2]) Panar. Ep. ad Acac. c. 2, Öhler Corp. haeres. II, 1, p. 16.

die fremden Götter von einander unterscheiden (Apol. c. 10). So wie diese Autoren die Römer als ein hochstehendes Volk nicht unter die Barbaren zählen, und wie die Praedicatio Petri (bei Clem. Al. Strom. VI, 5. Migne 9, 262 A) den Hellenen und Juden die Christen als „drittes Geschlecht" entgegensetzte, so konnte ein christlicher Schriftsteller wohl auf den Gedanken kommen, auch die Juden und Christen als etwas andersartiges über und neben das Barbarentum zu stellen.[1]) Und hat der Bearbeiter, der jedenfalls sehr früh anzusetzen wäre, diesen Gedanken fassen können, warum nicht Aristides selbst? Von einer Unmöglichkeit dessen kann nicht die Rede sein.

Wie steht es aber mit der Einteilung der Heiden? G redet von Chaldäern, Ägyptern und Griechen, S A von Barbaren und Griechen. Dabei aber erwähnt S die Ägypter in der Darstellung selbst. Man kann nun nicht sagen, daß also für S A kein Grund bestand, die Ägypter in der Dispositiön zu streichen; war einmal der umfassende Titel „Barbaren" eingeführt, so hatten die Ägypter neben diesen allerdings keinen Platz.

Fassen wir nun den über die Ägypter handelnden Abschnitt etwas genauer in das Auge (c. 12. 13). G wie S beginnen damit, daß der Irrtum der Ägypter den aller anderen Völker überragt. Beide betonen dann sehr den Tierdienst, beide erzählen den Mythus von Osiris und Isis, dann wird die Unverständigkeit der Ägypter nochmals betont und mit behaglicher Breite eine Anzahl von Tieren aufgeführt, welche sie verehren. Der Abschnitt schließt mit der Bemerkung, daß die Unglücklichen (*ταλαίπωροι*, דויא) nicht begreifen, daß ihre Götter nicht Götter sind, wiewohl dieselben vor ihren Augen aufgegessen oder verbrannt werden oder sonst zu Grunde gehen. Soweit laufen S und G, von kleinen Abweichungen abgesehen, parallel. Nachdem sodann in kurzen — und sicherlich nicht echten — Worten S den bei den griechischen Göttern bis zum Überdruß wiederholten Gedanken, daß wer sich selbst nicht helfen kann, auch andern nicht zu helfen vermag, auf die ägyptischen Gottheiten an-

[1]) Dem Gedanken nach läuft Tatians Kokettieren mit seinem Barbarentum doch auch nur darauf hinaus, zum Bewußtsein zu bringen, wie schlechthin überbarbarisch die christliche Weisheit ist.

gewandt, schlägt er in c. 13 eine von G abweichende Richtung ein. Statt zu sagen Ägypter, Chaldäer und Hellenen haben schwer geirrt (G), wird dieses von S nur den Ägyptern nachgesagt. Und wenn es sodann für G Gegenstand der Verwunderung ist, daß diese drei Völker tote Götzen anbeten, wenn er weiter sagt, daß ihre Dichter und Philosophen, indem sie die Götter ehren wollten, nur die Schande derselben bloßgelegt haben, so denkt S von nun ab nur noch an die Hellenen: „Einen großen Irrtum haben geirrt die Ägypter mehr denn alle Völker, die sind auf der Oberfläche der Erde. Gegenstand des Staunens aber ist es, o König, hinsichtlich der Griechen, weil sie hervorragen vor allen übrigen Völkern an Sitten und Vernunft, wie sie nachgeirrt sind toten Götzen und Bildern ohne Seele" (Syr. p. 19, 25 bis 20, 5). Über die Philosophen und Poeten schreibt S folgende, ebenfalls nur auf die Griechen bezüglichen Worte: „Aber auch Dichter und Philosophen bei ihnen haben, irrend, eingeführt in betreff ihrer, daß sie Götter seien, Dinge wie solche, die gemacht werden zur Ehre des allmächtigen Gottes. Und so irrend strebten sie, daß sie (die Bilder) gleich würden Gott, welchen niemals ein Mensch gesehen hat, welchem er gleich sei" (Syr. 20, 12—16). Für diesen Satz findet sich kein Analogon bei G, wiewohl derselbe nicht den Eindruck macht, ein Zusatz von S zu sein. Der Satz aber bei G von der Schande, welche Philosophen und Dichter den Göttern machen (p. 108, 23 ff.) hat seine Parallele nicht an dem oben übersetzten Satz von S, sondern an dem Satz Syr. p. 20, 22—21, 2; vgl. Übers. 47, 7 ff. Jener Satz aber ist in seiner einfachen Durchsichtigkeit und wegen des Zusammenhanges der Stelle (s. unten) sicher ursprünglich. Dann hat G diesen Gedanken unterschlagen. — Aber auch im folgenden macht G einen verdächtigen Eindruck schon dadurch, daß er ausführlicher ist als S. G sagt, daß die Dichter und Philosophen, trotz anderer Absicht, die Schande der Götter offenbar gemacht haben. Daran schließt sich ein durch γάρ eingeleitetes Satzgefüge. Der Zusammenhang ist somit folgender: Jenes Urteil wird dadurch begründet, daß die Schriftsteller durch ihre Werke kund thaten, daß die Götter nicht eine einheitliche göttliche Natur bilden, sondern einander feindlich gegenüberstehen. Also die Schmach, welche man

den Schriften der Dichter ꝛc. entnehmen kann, besteht darin, daß die Götter keine Einheit bilden. Ein wunderlich verschrobener Gedanke! Klar und einfach ist dagegen der Gedanke von S: „Aber ihre Dichter und Philosophen bringen vor und sagen, daß die Natur (כינא) aller Götter eins ist, nicht aber haben sie erkannt Gott unseren Herrn, der, obgleich er einer ist, in allem ist. Sie irren also.“ Es folgt nun, daß jeder Körper trotz mannigfacher Glieder in sich eine Einheit bilde, sodann: „so gehört also Gott, welcher ist einer in (seiner) Natur, eine Wesenheit (איתותא) zu. Er ist aber gleich (שוא) in seiner Natur und in seiner Wesenheit und nicht fürchtet er sich vor sich selbst. Wenn also die Natur der Götter eine ist, so ist es nicht in der Ordnung (ודק), daß ein Gott den (anderen) Gott verfolgt, auch nicht, daß er (ihn) tötet, auch nicht, daß er ihm etwas Böses thut“ (Syr. 21, 6—11). Der Kampf nun der Götter wider einander zeigt, daß die Natur dieser Götter nicht eine ist
/ה (Syr. דלו חד הו כינא דאלקיהון, G: *οὐκ ἔτι μία φύσις ἐστίν*). Das ist eine klar und scharf in sich zusammenhängende Gedankenreihe, deren Ursprünglichkeit nicht angezweifelt werden kann. Daß die Schriftsteller die Einheit der Gottheit betonten, ist ein Gedanke, der bei G fortgefallen ist. Es mochte dieses als ein zu großes Zugeständnis an das Heidentum erscheinen. Dadurch ist aber der Zusammenhang der Gedanken in Verwirrung geraten. Jene Bemerkung über die Schmach, welche die Dichter den Göttern zufügten, wird immerhin ebenfalls im Urtext gestanden und sich an die mitgeteilten Worte von S angeschlossen haben. Der Gedanke ist somit gewesen: die Philosophen und Dichter haben die *μία φύσις* der Gottheit gelehrt. Damit aber stimmte nicht der mythologische Apparat, den sie beibehielten. Und so haben sie gerade dadurch, daß sie durch die Betonung der Einheit die Götter ehren wollten, aufgedeckt ihre Schande. — Hieran schließt sich ein Stück bei S, welches in verkürzter Gestalt am Anfang des 14. Kapitels bei G zu finden ist: Soll man den sichtbaren und nicht sehenden Gott ehren, so wird man erst recht an den unsichtbaren und allsehenden Gott glauben müssen. Soll man die Werke des Künstlers erforschen, so soll man erst recht preisen den, welcher den Künstler gemacht hat. Auch dieses Stück paßt so gut in den

Zusammenhang, daß an der Ursprünglichkeit seiner Stellung nicht zu zweifeln ist. Hieran knüpfen G wie S den Gedanken, daß die Gesetze der Griechen zu ihren Göttern nicht stimmen. Beide reden nur von Griechen, was sehr wichtig ist, denn war bisher wirklich von allen Heiden die Rede (G), so wäre doch auch dieser Abschnitt auf sie zu beziehen gewesen. Aber G und S gehen hier doch wieder auseinander. G gibt dem Gedanken die Spitze, daß eben vor jenen Gesetzen die, welche solche Götter eingeführt haben, nicht bestehen, sondern des Todes schuldig sind. S sagt, daß, falls die Gesetze gerecht sind, die Götter ungerecht sind, daß aber, falls die Götter gerecht handeln, die Gesetze der Griechen ungerecht sind und „nicht aufgelegt nach dem Willen ihrer Götter". Auch hier hat S das Ursprüngliche, denn darauf kam es ja an, daß die griechischen Gesetze jene Götter ausschließen, spätere Reflexion gab der Sache die Wendung, daß die Erfinder solcher Götter vor dem Gesetz, das sie doch selber gegeben hatten, straffällig sind.

Blicken wir jetzt auf c. 13 zurück, so ist zu sagen, daß S uns den ursprünglichen Gedankengang aufbewahrt hat. Wunderbar ist es, daß auch ein Volk wie das griechische sich den Götzen hat ergeben können, so daß selbst seine Dichter und Denker den Götzendienst zu rechtfertigen versucht haben. Dieselben haben ja, indem sie die Einheit der göttlichen Natur lehrten, die innere Unmöglichkeit des Polytheismus dargethan. Steht es so, soll man da nicht dem einen unsichtbaren, aber allsehenden Gott den Vorzug geben vor den sichtbaren, aber blinden Götzen? Schließlich aber stimmen die griechischen Gesetze nicht zu solchen Göttern.

Verdient S unser Vertrauen in diesem Abschnitt, so werden wir es für wahrscheinlich halten, daß er auch darin im Recht ist, daß c. 13 überhaupt nur von den Hellenen handelt und nicht eine zusammenfassende Beurteilung des Heidentums ist. Inhaltlich wird dieses aber dadurch geradezu zur Notwendigkeit, daß bisher mit keinem einzigen Wort von der Bilderanbetung der Griechen die Rede war. Nur daß ihre Götter nicht Götter sein können, war gesagt, denn die אלהי סניאא עבידא (die vielen gemachten Götter, c. 8 init.) sind nach dem Zusammenhang und

dem Vergleich mit G nicht Götzenbilder. Dazu kommt, daß G selbst die Fälschung verrät, indem er plötzlich von den Griechen allein redet (s. oben).

Damit aber ist erwiesen, daß c. 13 ursprünglich nicht von den Heiden überhaupt, sondern nur von den Griechen redete. Ist dieses der Fall, dann ist die Besprechung der äg. Religion (c. 12) nur hineingeschoben in die Darstellung des Hellenentums. Das gibt uns den Schlüssel zum rechten Verständnis jenes Abschnittes. Nachdem der Verf. die unwürdigen Gottheiten der Hellenen aufgezählt hat, fällt ihm die lächerliche Tieranbetung der Ägypter ein. Halb mitleidig, halb verächtlich spricht er von ihr.[1]) Aber er verfolgt damit keinen selbständigen Zweck. Ihm kommt es vielmehr darauf an, daß die um so viel höher veranlagten Griechen im Grunde genommen es nicht klüger treiben. Wie jene vergängliche Tiere, so beten diese vergängliche Götzenbilder an, und selbst die Besten haben sich von solcher Verirrung nicht freigehalten, so sehr ihre bessere Einsicht wider sie zeugt. Um die Verurteilung des hellen. Götzendienstes recht eindringlich zu machen, hat Aristides zwischenein von der für ihn verächtlichsten Form des Götzendienstes geredet. So begreift sich, wenn nicht alle Anzeichen täuschen, die Erwähnung der Ägypter in diesem Zusammenhange. Jetzt verstehen wir aber auch, warum in der Einleitung des Buches von den Ägyptern nicht die Rede war. Aber auch das wird uns jetzt klar, daß der Bearbeiter G, nachdem er einmal den Ägyptern einen selbständigen Abschnitt zu widmen angekündigt hatte, in c. 13 unmöglich wieder von den Hellenen reden konnte, sondern das Kapitel notwendig zu einer allgemeinen Schlußbetrachtung umgestalten mußte. Für ihn hatte zudem diese summarische Betrachtung des Heidentums Interesse, während der Athener Aristides nur an die Hellenen dachte. Endlich wird jeder Leser zu-

[1]) Dieselbe Betrachtungsweise z. B. Justin Ap. I, 24 Athenag. Suppl. c. 1. 14: *Τὸ δὲ κατ' Αἰγυπτίους μὴ καὶ γελοῖον ἦ*; Theophil. ad Autol. I, c. 9. 10; Clem. Al. Protr. c. 2 (Mi. 8, 120), Paed. III, 2 (VII, 560 B: *πλατὺν ἡμῖν ἐνδίδωσι γέλωτα τοῦ σεβάσματος*), cf. auch Clement. Recognit. V, 20 (Gersdorf Bibl. patr. I, p. 139), Orig. c. Cels. III, 19; Cyrill. Hieros. Catech. 6, 10; Athanas. adv. gent. c. 23; Epiphan. Ancor. c. 103.

gestehen, daß das 13. Kap. nicht erst im letzten Absatz, sondern von Anfang an deutlich auf Griechen sich bezieht[1]).

Das Resultat dieser Erörterung ist somit, daß die Erwähnung der Ägypter mit nichten für G und wider AS spricht und daß dieselbe auch keineswegs etwas wider die Stoffanordnung von AS zu bedeuten hat.

Fanden wir in dem plötzlichen Eintreten der Griechen in c. 13 (p. 109, 7) ein verdächtiges Anzeichen wider G, so gibt ein einzelnes Wort in S uns einen bemerkenswerten Fingerzeig für die Ursprünglichkeit der Stoffverteilung von S (und A). C. 8 init. heißt es: „Lasset uns denn auch zurückkehren (נעשוב) zu den Griechen, damit wir erkennen, welcher Meinung sie sind über den wahren Gott." G hat bloß ἔλθωμεν οὖν u. s. w. Man wird sich schwer dazu entschließen können, die Wahl des Wortes auf eine Absicht von S zurückzuführen, jedenfalls schrieb er c. 14 init. in einem Fall, wo es viel näher lag von Rückkehr zu reden, nur: נאתא (ἔλθωμεν). Dann aber ist jenes Wort ein Beweis dafür, daß in der Apologie in ihrer ursprünglichen Fassung bereits einmal von Griechen die Rede war, denn die bloße Erwähnung des Namens bei Ankündigung der Disposition bedingt kein „Zurückkehren". Das ist aber in c. 2 geschehen. Die Anordnung von SA ist somit die richtige. S las also wohl in seiner Vorlage: ἐπανέλθωμεν. G mußte allerdings die Änderung in ἔλθωμεν vornehmen, während für S keine Nötigung (gesetzt ἔλθωμεν wäre ursprünglich) dazu vorlag.

Allein man wendet gegen unser Resultat vielleicht noch ein, die Genealogie der Barbaren bei SA, c. 2, ist unhaltbar, weil sie auf Kronos und Rhea zurückgeführt werden, diese aber in c. 9. hellenische Götter sind. Dieses ist aber doch wirklich kein Argument für eine Zeit kühnster Göttermengung. Zum Überfluß gibt uns Theophilus die Gleichung Kronos = Baal an die Hand (ad Autol. III, 29). Das stimmt zu der Schilderung der Religiosität dieser Barbaren; an semitischen Naturdienst denkt Aristides. Die „Barbaren" sind Orientalen, so daß G sachlich gar nicht so sehr im Unrecht

[1]) Man denke z. B. an die „Dichter und Philosophen" cf. Just. Ap. I. 20. Ath. Suppl. 7. 24. Theophil. ad Autol. I, 14; II, 3. 8. 38; III. 7.

war, wenn er dafür „Chaldäer" schrieb. Daß aber der Christ gewordene Athener nicht mehr Israeliten und Christen mit jenen Abkommen des Kronos in eine Gruppe stellen wollte, wurde schon erwähnt.

Unser zu gunsten der Einteilung von SA ausfallendes Ergebnis würde nun seinen Schlußstein erhalten, wenn es gelänge zu zeigen, was G mit seiner Einteilung der Heiden beabsichtigt. Dieselbe Einteilung findet man nun mehrmals bei Hippolyt, und bei ihm wird auch klar, worauf sie abzielt. Die Wahrheit stammt nicht von Griechen, Ägyptern, Chaldäern (und Babyloniern), Philos. X, 1 (p. 494), ihre Erinnerung reicht nicht einmal bis zur Sintflut (X, 30, p. 532, 54; s. auch Theophil. ad Autol. II, 33 cf. III, 26.), diese drei Völker fordert er auf, auf die Offenbarung zu achten (X, 31, p. 536, 96). An sie aber gerade wendet er sich als an die *περὶ σοφίαν ἠσχολημένα ἔθνη*. Sind sie nun späteren Ursprunges als die Verehrer Gottes (X, 31, p. 534, 69), dann ist klar, daß alle anderen Völker hinsichtlich der Priorität der Wahrheitserkenntnis gar nicht in Betracht kommen (ib. p. 534 f.). Diese antiken Kulturvölker sind ihm also die Repräsentanten der natürlichen Menschheit. An ihrer Statt können daher auch alle übrigen Völker angeredet werden (X, 34, p. 544, 20). Dazu tritt, daß sie Repräsentanten der Nachkommen der drei Söhne Noahs sind, aus denen *πᾶν γένος ἀνθρώπων* hervorgegangen ist (vgl. X, 31, p. 534). — Jetzt verstehen wir, was den Verfasser der Gesch. von Barlaam und Joasaph zu seiner Änderung des überkommenen Textes getrieben haben wird. Ihm kam es auf systematische Vollständigkeit an. Dem Christentum und Judentum stellt er daher die antike Kulturmenschheit entgegen. Mit deren Verurteilung ist das gesamte Heidentum verurteilt. Doch es handelt sich hier nicht um eine bloße Vermutung, vielmehr spricht G klar und deutlich diesen Gesichtspunkt aus: *οὗτοι γὰρ γεγόνασιν ἀρχηγοὶ καὶ διδάσκαλοι τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι τῶν πολυωνύμων θεῶν λατρείας καὶ προσκυνήσεως* (c. 2 fin. p. 101). Und für diese Worte von G fehlt jegliche Analogie bei S A!

Es ist also der Nachweis erbracht, daß die Einteilung der Völker bei G nicht die ursprüngliche ist. Damit steht nun im Zusammenhang, daß G die Genealogie der Völker fortließ. Er mochte sich nicht die zwecklose Mühe machen, für Chaldäer und

Ägypter etwas Passendes zu erfinden. Gab er aber die Genealogie der Heiden auf, so war er genötigt, den genealogischen Abschnitten über Christen und Juden eine andere Stelle anzuweisen. So deutlich dieses ist, so unbegreiflich wäre es, wie S A dazu gekommen sein sollten, diese feine Ordnung zu zerstören, den unklaren Begriff „Barbaren" einzuführen, in wenig geschickter Weise die Genealogie von der Zeichnung der Religion zu trennen, nur um sich die Last aufzulegen eine Genealogie der Barbaren und Hellenen zu erfinden, die Ägypter, von denen sie doch auch, gesondert, redeten, in der Einteilung auszulassen. So deutlich es uns ist, weshalb jemand an der Anordnung von S A Anstoß nahm, so völlig unsagbar bleibt es, weshalb jemand, der eigenen Darstellung zum Trotz, den klaren Zusammenhang von G auflöste. Zudem fehlt für ein solches Verfahren bei S A jede Analogie, wie das Studium ihrer Erweiterungen zeigt.

Damit scheint uns erwiesen zu sein, daß die Hypothese, die eine gemeinsame Vorlage von S A, welche selbst schon eine Bearbeitung des G vorliegenden ursprünglichen Textes war, annimmt, der Grundlage entbehrt.

Das Resultat unserer Erwägung läßt sich kurz zusammenfassen: 1. S A haben, trotz mannigfacher Zusätze und Erweiterungen, den ursprünglichen Zusammenhang der Apologie treu bewahrt. 2. Es gibt keinen Grund, von einer S A zu Grunde liegenden alten Bearbeitung der Apologie zu reden. 3. G oder der Verfasser der Vita Barl. hat die Apologie ebenfalls bearbeitet, besonders auch den ursprünglichen Zusammenhang planmäßig verändert. 4. Eine Rekonstruktion der Rede des Aristides hat zwar a) hinsichtlich des Wortlautes besonders auf G zu achten, aber b) ein Gedanke ist auch dann als Eigentum des Aristides erwiesen, wenn S und A, die beide als selbständige Zeugen zu gelten haben, ihn bieten.

Von diesen Gesichtspunkten aus kann eine Rekonstruktion der Apologie des Aristides versucht werden, wobei zu beachten ist: 1. daß der Wortlaut nur dort als gesichert anzusehen ist, wo A oder S mit G übereinstimmen, daß aber 2. die Gedankenfolge auch durch A + S wie durch G + A oder G + S erweisbar ist.

Im folgenden lege ich dem Leser einen Versuch einer Rekonstruktion, der mit zwei wichtigen Abschnitten gemacht wurde, vor.

c. I. *Ἐγὼ βασιλεῦ προνοίᾳ θεοῦ ἦλθον εἰς τὸν κόσμον. καὶ θεωρήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ, ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν τούτων. ἰδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα, ὅτι κατὰ ἀνάγκην κινεῖται, συνῆκα τὸν κινοῦντα καὶ διακρατοῦντα εἶναι θεόν. Πᾶν γὰρ τὸ κινοῦν ἰσχυρότερον τοῦ κινουμένου καὶ τὸ διακρατοῦν ἰσχυρότερον τοῦ διακρατουμένου ἐστίν.* And that I should investigate concerning this Mover of all, as to how He exists — for this is evident to me, for He is incomprehensible in His nature — [and that I should dispute concerning the stedfastness of His government, so as to comprehend it fully], is not profitable for me; for no one is able perfectly to comprehend it. *Αὐτόν* (fortasse: the Mover of the world) *οὖν λέγω εἶναι θεὸν τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα,* who made all for the sake of man; and it is evident to me, that this is expedient, that one should fear God and not grieve man.

Now I say, that God is not begotten, not made; a constant nature *ἄναρχος καὶ ἀΐδιος, ἀθάνατος,* complete and incomprehensible, *ἀπροσδεής.* Er selbſt bedarf nichts von irgend jemandem, ſondern gibt allen Bedürftigen und erhält ſie. Er iſt ohne Anfang, denn von allem, wovon ein Anfang iſt, gibt es auch ein Ende. He has no name; for every thing that has a name is associated with the created. He has no likeness nor composition of

---

Das Armeniſche gebe ich in Himpels deutſcher Überſetzung; für das Syriſche eine eigene Überſetzung herzuſtellen hielt ich nicht für angemeſſen, da Harris Überſetzung dem Leſer zur Vergleichung vorliegt.

1. *προνοίᾳ* GA, grace S. — *ἦλθον* etc. GS; bin geſchaffen, in die Welt eingetreten A. — 2. vor *ἥλιον*: beheld S. — nach *σελήνην*: die Geſtirne add. A. — 3. *τὰ λοιπὰ* G, alle Geſchöpfe A, the rest of the orderly creation S. — 4. *ἀνάγκην* G, durch Notwendigkeit und unwiderſtehliche Kraft geführt und bewegt wird A, by the impulse of another S. — *διακρατοῦντα* G, om S, ein Führer und Ordner von allem Gott iſt A. — 5. Nach *θεόν*: who is hidden in them and concealed from them, add S. — *τὸ κινοῦν* GS; der Führende A. — *καὶ τὸ διακρατοῦν* bis *ἐστί* G, om S. Als das was geführt und bewegt wird A. — 6—11 S, om G. Ihn aber, welcher (für alles) Sorge trägt und alles führet, zu erforſchen, ſcheint mir unerreichbar und über die Maßen ſchwierig zu ſein; und über ihn ſich genaue Kunde zu verſchaffen, iſt unerreichbar und unausſprechlich, und bringt keinen Nutzen, denn unendlich und unergründlich und unerreichbar für alle Geſchöpfe iſt ſeine Weſenheit, A. — 11. *οὖν — διακρατοῦντα* G, that He is God of all S; Herr und Gott und Schöpfer von allem iſt A. — 12. who — 14. grieve man S. Darum ziemet ſich ihm, als dem einzigen Gott, zu dienen und ihn zu verherrlichen und ſich untereinander zu lieben wie ſich ſelbſt A. — 15. Now — nature S, om G. Weiter braucht man ſo viel allein in Bezug auf Gott zu wiſſen, daß er von niemandem geſchaffen iſt und auch ſich ſelbſt nicht geſchaffen hat und daß er von niemandem umfaßt wird und ſelbſt alles umfaßt A. — 16. *ἀΐδιος* G, without end S, endlos A. — complete S A, om G. — incomprehensible S (A früher). — *ἀπροσδεής* G, bedürfnislos und erfüllt aller Bedürfen A, om S cf. Schluß des Kap. Nach dem folgenden fehlte das Wort ſicher ſchon in der Vorlage von S. — 17. Er ſelbſt — 19. Ende A, om G, faſt ebenſo (mit Zuſätzen) S. — 20. associated with the created S, om G, iſt von einem anderen gebildet und gemacht A. — likeness nor comp. etc. S, om G. Farben

members, for he who possesses this is associated with things fashioned. He is not male nor is He female. The heavens do not contain Him, but the heavens and all things [visible and invisible] are contained in Him. Adversary He has none. Wenn jemand als Gegner erfunden wird, so ist er ihm (d. h. dem resp. Gegner) Genosse (d. h. seinesgleichen). Anger and wrath he possesses not, [for there is nothing that can stand against Him] error and forgetfulness are not in His nature, for He is altogether wisdom and understanding, and in Him consists all that consists. *Οὐ χρήζει θυσίας καὶ σπονδῆς, οὐδέ τινος πάντων τῶν φαινομένων.* [He asks not anything from anyone] *πάντες δὲ αὐτοῦ χρήζουσι.*

Aus c. II. *Οἱ δὲ χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ. οὗτος δὲ ὁ υἱος τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταβὰς* and from a Hebrew virgin *γεννηθεὶς σάρκα ἀνέλαβεν* and there dwelt in a daughter of man the Son of God. This is taught from that Gospel which a little while ago was spoken among them as being preached. This Jesus, then, was born of the tribe of the Hebrews and He

und Formen hat er nicht A. — 1. associated etc. S, om G. Der fällt unter Maß und Umgrenzung A. — 2. female: denn an wem solche ist, der steht unter der Herrschaft der Leidenschaften add. A. — 2. Him — Him 3 S, om G, unter dem Himmel ist er nicht umspannt, denn er ist jenseits des Himmels; und nicht ist der Himmel größer als er, weil der Himmel und alles Geschaffene von ihm umschlossen wird A. Daher scheint visible and inv. (3) Zusatz von S zu sein. — 4. Wenn — 5. seinesgleichen A, om G. For there is none, that is more powerfull than He, S. Hier setzt A hinzu: Unbeweglich ist er, denn es gibt keinen Ort, von wo und wohin er bewegt werden könnte. Auch wird er nicht als meßbar von irgend einer Seite umgrenzt und umschlossen, denn er ist es, welcher alles erfüllt und alles Sichtbare und Unsichtbare überragt. — 5. Anger — 8. consists S, *ἀνώτερον πάντων τῶν παθῶν καὶ ἐλαττωμάτων, ὀργῆς τε καὶ λήθης καὶ ἀγνοίας καὶ τῶν λοιπῶν. δι᾽ αὐτοῦ δὲ τὰ πάντα συνέστηκεν* G. Zorn und Erbitterung ist nicht in ihm, denn in ihm entsteht keine Verblendung, sondern er ist durchaus und ganz und gar vernünftig. Deshalb hat er durch vielfältige Wunder und jegliche Güte alle Geschöpfe gegründet, A. — 8. *οὐ — χρήζουσι* 10. G, vor *πάντες* fügt hinzu S: He asks not anything from anyone; vielleicht ursprünglich nach A: In keiner Weise sind ihm Opfer, Geschenke und Darbringungen und gar nichts von dem, was an den sichtbaren Geschöpfen ist, von nöten. Denn alle Bedürfnisse erfüllt und befriedigt er und ohne irgend Mangel zu empfinden, ist er in Herrlichkeit alle Zeit.

11. *γενεαλογοῦνται* G A, reckon the beginning of their religion S. — *ἀπὸ* add. *τοῦ κυρίου* G A; om S. — 12. *ἐν πν. ἁγίῳ* G, om S; durch den h. Geist geoffenbart worden ist A; — *ἀπ᾽ οὐρανοῦ* G A; and it is said that God came etc., add. S; — 13. *καταβάς: διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων* G add. — Hebrew virgin S A; *ἐκ παρθένου ἁγίας* G; *γεννηθεὶς* G A, om S; *ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως* add. G. — *ἀνέλαβεν* G; sein Fleisch hat er angenommen von der Jungfrau A; and clad Himself with flesh add. S. 14. and in a d. etc. S; *καὶ ἀνεφάνη ἄνθρωπος* G; offenbart hat er sich in der menschlichen Natur als der Sohn Gottes A. — This is taught — preached 15. S; *ὅπως ἐκ τῆς πολυθέου πλάνης αὐτοὺς ἀνακαλέσηται* G. Er hat in seiner Güte, welche die frohe Botschaft brachte, die ganze Welt durch seine lebenschaffende Predigt gewonnen A. 16. This Jesus — fulfilled S; *καὶ τελέσας τὴν θαυμαστὴν αὐτοῦ οἰκονομίαν διὰ σταυροῦ θανάτου ἐγεύσατο ἑκουσίᾳ βουλῇ*

had twelve disciples, in order that a certain dispensation of His might be fulfilled. He was pierced by the Jews and He died, and they say that after three days He rose (*ἀνεβίω?*) and ascended to heaven. *Οὗτος δώδεκα ἔσχε μαθητὰς, οἳ μετὰ τὴν ἐν οὐρανοῖς ἄνοδον αὐτοῦ ἐξῆλθον εἰς τὰς ἐπαρχίας τῆς οἰκουμένης καὶ ἐδίδαξαν τὴν ἐκείνου μεγαλωσύνην. Ὅθεν οἱ εἰσέτι διακονοῦντες τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ κηρύγματος αὐτῶν καλοῦνται χριστιανοί.* — There are then four races of mankind, as I said before, Barbarians and Greeks, Jews and Christians. [To God then ministers wind, and to angels fire; but to demons water, and to men earth.] —

Hieran schließe ich die Schilderung der Christen im 15. Kapitel.

c. 15. Now the Christians, O king, by going about and seeking have found the truth, and, as we have comprehended from their writings, they are nearer to the truth and to exact knowledge than the rest of the peoples. *Γινώσκουσι γὰρ τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων* [in whom are all things and from whom are all things]: He who has no other god as His fellow: from whom they have received those *ἐντολὰς*

κατ' οἰκονομίαν μεγάλην G. Er war es, der dem Fleisch nach aus dem Geschlecht der Hebräer, aus der Gottesgebärerin, der Jungfrau Mariam geboren worden. Er wählte die zwölf Apostel aus und lehrte die ganze Welt durch seine heilsmittlerische lichtspendende Wahrheit A. — 2. by the Jews S; om G; und gekreuzigt wurde er, mit Nägeln durchbohrt A. — died S cf. G; om A; S add: and was buried. — And the say S; om. G A; — 3. He rose S, *ανεβίω* G; und auferstanden von den Toten A. — and ascended to heaven S G A. — nach to heaven add. G: *οὗ τὸ κλέος, τῆς παρουσίας ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς καλουμένης εὐαγγελικῆς ἁγίας γραφῆς ἔξεστί σοι γνῶναι, βασιλεῦ, ἐὰν ἐντύχῃς.* — *οὗτος* — *μεγαλωσύνην* 5. G; and then these twelve disciples went forth into the known parts of the world, and taught concerning His greatness with all humility and sobriety S. Er sandte die Apostel in die ganze Welt und unterrichtete alle durch göttliche und hohe Weisheit voller Wunder A. — 5. Nach *μεγαλωσύνην* add. G: *καθάπερ εἰς ἐξ αὐτῶν τὰς καθ' ἡμᾶς περιῆλθε χώρας τὸ δόγμα κηρύττων τῆς ἀληθείας* (der Situation entsprechender Zusatz!). — *Ὅθεν* — *χριστιανοί* G; and on this account those also, who to-day believe in this preaching, are called Christians, who are well known S; Ihre Predigt treibt Blüten und Früchte bis heute und ruft die ganze Welt zur Erleuchtung auf A. — 7. There — Christians 8. S; dieses sind die vier Geschlechter, welche wir dir vor Augen gestellt haben, o Fürst: die Barbaren, die Griechen, die Juden und die Christen A. — G läßt dieses fort wegen seiner anderen Einteilung und seines Zusammenhanges. Ebenso fehlt bei ihm der folgende Satz (8—9), dessen hohes Alter durch S A bezeugt wird. Wie immer es mit diesem tätselhaften Satz stehen mag, so viel ist klar, daß S und A ihn in ihrem Text an dieser Stelle lasen und daß G ihn wahrscheinlich, wie so manches andere, fortgelassen hat. Es sind die vier Elemente, welche c. 4 und 5 als Gegenstand der religiösen Verehrung der Barbaren bezeichnet werden. Sie werden nun im Gegensatz zu jener Wertschätzung in diesem Satz als dienende Elemente bezeichnet. Vermutlich haben wir es mit einer alten Randglosse zu Anfang von c. 3 zu thun (zu dem Worte *τῶν στοιχείων*), die als nicht in den Zusammenhang passend, an den Schluß des vorhergehenden Kapitels, zu den vier Elementen in der Menschheit gerückt wurde.

11—14 fehlen natürlich bei G wegen des andersartigen Zusammenhanges. Dafür nur: *καὶ οὗτοί εἰσιν ὑπὲρ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς εὑρόντες τὴν ἀλή-*

ἐν ταῖς καρδίαις κεχαραγμένας, καὶ ταύτας φυλάττουσι προσδοκῶντες [ἀνά- 1
στασιν νεκρῶν καὶ] ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. οὐ μοιχεύουσιν, οὐ πορνεύ-
ουσιν, οὐ ψευδομαρτυροῦσιν, they do not deny a deposit, *οὐκ ἐπιθυμοῦσι*
τὰ ἀλλότρια, τιμῶσι πατέρα καὶ μητέρα καὶ τοὺς πλησίον φιλοῦσι, δίκαια
κρίνουσιν, and they do not worship idols in the form of man. *ὅσα οὐ* 5
θέλουσιν αὐτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ οὐ ποιοῦσι, τοὺς ἀδικοῦντας αὐτοὺς παρα-
καλοῦσι καὶ προσφιλεῖς αὐτοὺς ἑαυτοῖς ποιοῦσι, τοὺς ἐχθροὺς εὐεργετεῖν σπου-
δάζουσι. [*πραεῖς εἰσὶ καὶ ἐπιεικεῖς*] and they do not eat of the meats of
idol sacrificers, for they are undefiled. And their wives, O king, are
pure as virgins, and their daughters modest, and their men *ἀπὸ πάσης* 10
συνουσίας ἀνόμου καὶ ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας ἐγκρατεύονται. But as for
their servants or handmaids, or their children [if any of them have any]
they persuade them to become Christians for the love that they have
towards them; and when they have become so, they call them without
distinction brethren. They do not worship strange gods, and they walk 15
in all humility and kindness and falsehood is not found among them
and they love one another. *Χήραν οὐκ ὑπερορῶσιν, ὀρφανὸν οὐ λυποῦσι.* /IV
ὁ ἔχων τῷ μὴ ἔχοντι ἀνεπιφθόνως ἐπιχορηγεῖ. ξένον ἐὰν ἴδωσιν ὑπὸ στέ-
γην εἰσάγουσι καὶ χαίρουσιν ἐπ' αὐτῷ ὡς ἐπὶ ἀδελφῷ ἀληθινῷ· οὐ γὰρ κατὰ
σάρκα ἀδελφοὺς ἑαυτοὺς καλοῦσιν ἀλλὰ κατὰ ψυχήν. But when one of their 20
poor passes away from the world, and any of them sees him, then he
provides for his burial according to his ability; and if they hear that
any of their number is imprisoned or oppressed for the name of their
Messiah, all of them provide for his needs, and if it is possible that
he may be delivered, they deliver him. 25

And if there is among them a man, that is poor or needy, and they have not an abundance of necessaries, they fast two or three days, that they may supply the needy with their necessary food. And they observe scrupulously the commandments of their Messiah, *ὁσίως καὶ δικαίως*

θειαν. 15. He —fellow S; *ἐν υἱῷ μονογενεῖ καὶ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἄλλον θεὸν πλὴν τούτου οὐ σέβονται* — 16. from whom — those S; *ἔχουσι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* etc. G. — *ἐντολάς* — *αἰῶνος* G; commandments which they have engraved on their minds, which they keep in the hope and expectation of the world to come/ — 2. vor /II
οὐ μοιχ.: so that on this account S. — 3. they do etc. S, om G. — 4. vor *δίκαια* add. S: and when they are judges. — 5. and they do not worship idols in the form of man S. — 7. *σπουδάζουσι* G; do good to their enemies S. — 8. *πραεῖς* etc. G, om S. — And the/ do etc. S, om G. — 11. nach /V
ἀκαθαρσίας ἐγκρατεύονται add. S: in the hope of the recompense that is to come in another world. — But — brethren 15. S, om G. — they do not worship etc. S. — 17. *ὑπερορῶσι* G; from the widows they do not turn away their countenance S. — *οὐ λυποῦσι* G; and they rescue the orphan from him who does him violence S. — 19. *οὐ γὰρ — κατὰ ψυχήν* G; for the do not call brothers those who are after the flesh but those who are in the spirit and in God, S. — 20. but — food 28. S, om G. G hat dafür den Satz: *Ἕτοιμοί εἰσιν ὑπὲρ Χριστοῦ τὰς ψυχὰς αὐτῶν προέσθαι.* — And they — Messiah 29 S. *τὰ γὰρ προστάγματα αὐτοῦ ἀσφαλῶς φυλάττουσι* G. — *ὁσίως*

ζῶντες, καθὼς κύριος ὁ θεὸς αὐτοῖς προσέταξεν, εὐχαριστοῦντες αὐτῷ every morning and κατὰ πᾶσαν ὥραν ἐν πάντι βρώματι καὶ ποτῷ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀγαθοῖς. And if any righteous person of their number passes away from the world, they rejoice and give thanks to God, and they follow his body, as if he were moving from one place to another. And when a child is born to any one of them, they praise God, and if again it chance to die in its infancy, they praise God mightily as for one who has passed through the world without sins. And if again they see that one of their number has died in his iniquity or in his sins, over this one they weep bitterly and sigh, as over one who is about to go to punishment: such is the ordinance of the law of the Christians, O king, and such their conduct. —

3.

Legen wir uns nun zum Schluß die Frage vor, inwieweit unsere Kenntnis des christlichen Altertums durch die besprochene Schrift gefördert wird, so wird die Antwort lauten, daß die Ausbeute eine recht geringe ist, indem wir kaum etwas erfahren, was uns nicht schon aus den Quellen bekannt gewesen wäre.

Eine Verteidigung des Christentums liegt vor uns, die im wesentlichen einen altertümlicheren Charakter trägt als die anderen uns aus dem 2. Jahrhundert überlieferten Apologieen. Die heidnische Philosophie wird nur im Vorübergehen angegriffen und berücksichtigt. Die Meinung von einem positiven Verhältnis derselben zur Offenbarung ist dem Autor noch nicht geläufig. Auch sein Verständnis der heidnischen Religiosität ist kein tieferes, als seine Zeit es darbot und bei der Schärfe der Gegensätze wohl darbieten mußte. Auch ihm ist das Wesen des Heidentums nur thörichte Kreaturvergötterung und roher Götzendienst, dessen Thorheit mit Bedauern und Mitleid, aber auch mit Spott zu begegnen ist. Das Rezept zur Beurteilung des Heidentums, welches Deuterojesaja an einigen Stellen und die Weisheit Salomonis[1]) darboten, benutzt auch er, wie die anderen Apologeten, mit Eifer. Man wird hier kaum einer originellen Beobachtung begegnen, aus-

καὶ S.G; honestly and soberly S. — 1 εὐχαριστοῦντες — ἀγαθοῖς 3 G; every morning and at all hours on account of the goodnesses of God toward them they praise and laud Him: and over their food and over their drink they render him thanks, S. — 3. And if — conduct 13. S, om G. Die Ursprünglichkeit dieses Stückes scheint nicht bezweifelt werden zu können.

[1]) Vgl. Jes. 44, 9—20; 40, 18—20; 41, 6f. Sap. Sal. 13, 11ff. cf. dagegen 13, 1—9 mit Röm. 1, 19ff.

genommen etwa die feine Darlegung im 13. Kapitel (vgl. oben). Weit interessanter ist seine Beurteilung des Judentums. Was die Apologeten sonst dem Alten Testament beilegen, bezieht er auf das jüdische Volk.[1]) Anstoß nimmt er nur an dem zeremonialgesetzlichen Thun; dasselbe wird ihm zum Anlaß, die jüdische Religiosität als Engeldienst zu kennzeichnen. Mag diese Charakteristik auch auf bestimmte Kreise gepaßt haben[2]), so bezeugt diese Auffassung des Verf. doch keine tiefere Einsicht in das Wesen des Judentums, als die Zeit sie sonst darbot. Dem Aristides ist faktisch erst recht nicht die Gefahr aufgegangen, welche der Judaismus als Pharisäismus für jede echte Religiosität hat.

Blicken wir auf seine Darstellung des Christentums. Aristides betont, daß das, was er über das Christentum mitteilt, sich in den *γραφαί* der Christen finde (c. 16. 17. 15). Als Quelle für die Thatsachen aus dem Leben Jesu macht er namhaft „das Evangelium" (סבראא) S c. 2. (der Ausdruck: *παρ' αὐτοῖς καλουμένη εὐαγγελικὴ ἁγία γραφή* G c. 15 ist kaum der ursprüngliche.)[3]) Unter den christlichen Gedanken steht ihm, wie den anderen Apologeten, an der Spitze die Einsicht, daß das Christentum die Verehrung des einen geistigen Gottes ist. Über den abstrakten Gottesbegriff der sich anbahnenden Theologie ist auch er nicht hinausgekommen. Das namenlose, unerzeugte, anfangslose, ewige, unfaßliche, unveränderliche, bedürfnislose, von allen Affekten freie Wesen ist auch ihm der unsichtbare Gott.[4]) Und

[1]) Vgl. Harnack Sp. 327.

[2]) Aristides redet hier nicht von bestimmten Richtungen im Judentum (wie etwa solche durch den Kolosserbrief, die helkesaitische Propaganda und die clementinische Litteratur vorausgesetzt sind), sondern das zeremonialgesetzliche Thun ist ihm Engeldienst. Diese Ansicht ist auffallend, sie steht aber nicht durchaus vereinzelt da. Aus der Praedic. Petri führt Clem. Al. (Strom. VI, 5 Migne 9, 260 f.) den Satz an: *Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε, καὶ γὰρ ἐκεῖνοι οἰόμενοι τὸν Θεὸν γινώσκειν, οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ* etc. Dasselbe hat Celsus behauptet (Orig. c. Cels. I, 26 init. V, 6 init.). Origenes (V, 6. 8. 9) weist diese Auffassung energisch zurück.

[3]) Genaueres s. bei Robinson S. 82 ff. Zu „das Evangelium" vgl Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I, 162.

[4]) Vgl. zu diesen Epitheta: *ἄναρχος* Tat. Oratio c. 4; Pseudomelito c. 2 cf. Ep. ad Diogn. 8, 8; Theoph. ad Autol. I, 4; *ἀπρόσδεής* Tat. 4. Theophil. ad

doch könnte nichts so verkehrt sein, als wenn man bei ihm, wie den übrigen Apologeten, diese Formen für den adäquaten Ausdruck der Gotteserkenntnis ansähe. Es ist keine metaphysisch unpraktische Vorstellung von Gott, welche diese Männer bewegt. Nach dem verborgenen Wesen Gottes zu forschen, bringt nicht Nutzen! Das ist es aber, worauf es ankommt, daß er der ist, „welcher gemacht hat alles wegen des Menschen" (c. 2 cf. 5),[1]) und das ist klar, „daß es nützlich ist, daß ein Mensch Gott fürchte, den Nächsten aber nicht bedränge". Das ist der oberste Unterschied dieses Gottes von den heidnischen Gottheiten, daß er lebendig ist und mächtig, der Schöpfer der Welt und ihr Herr, ein Gott, der zu helfen vermag denen, die an ihn glauben. Gott nun hat seinen Sohn gesandt, der Fleisch annahm von der Jungfrau Maria. Sein Leben ist der Glaubensregel gemäß geschildert. Bemerkenswert ist es, daß noch nichts von der verhängnisvollen Vermengung des Gottessohnes mit dem Logos der Philosophen bei Aristides zu finden ist. Jesus brachte der Menschheit den Glauben an den einen wahren Gott, den Schöpfer. Er gab Gesetze, welche die Christen gewissenhaft befolgen im Hinblick auf den Lohn der zukünftigen Welt. Jesus ist der Richter des Menschengeschlechtes. Von der Heilsbedeutung des Lebens und Sterbens Jesu redet er nicht. Er will ja den Heiden ein Verständnis vom Christentum vermitteln. Und dafür scheinen ihm die geeigneten Punkte zu sein der Gedanke des einen Gottes, der seinen Sohn in die Welt sendet, damit er die Gesetze der wahren Sittlichkeit der Menschheit lehre, sowie die Verantwortlichkeit des Menschen vor dem künftigen Gericht. Die Gesetze der Christen, die Herrlichkeit ihres Dienstes und ihre Erwartung des Lohnes

Autol. II, 10, Pseudomelito c. 6. 10; Just. Apol. I, 10. 13; Athenag. Suppl. 16. 44. Ep. ad Diogn. c. 3, 3. 4; von nichts umschlossen Theoph. ad Autol. I, 3. II, 22. 3; *ἀγέννητος καὶ ἀπαθής* Just. Ap. I, 25. 49. 53 Athenag. Suppl. c. 21; unveränderlich Pseudomelito c. 2 A: Theophil. ad Autol. I, 4; namenlos Justin. Ap. I, 10. II, 6; unsichtbar Tat. Or. c. 4, überhaupt Praed. Petri bei Clem. Al. VI, 5 (Migne gr. 9, 257 C) u. s.

[1]) Vgl. zu diesem Gedanken Hermas Vis. I, 1, 6; Mand. XII, 4, 2; Just. Ap. I, 10: *δι' ἀνθρώπους;* II, 4; Tatian. Or. ad Gr. c. 4: *χάριν ἡμῶν* Theoph. ad Autol. I, 4 fin. II, 16; Celsus bei Orig. c. Cels. IV, 23 (*ἡμῶν ἕνεκα πάντα*); Ep. ad Diogn. 4, 2; 10, 2: *δι' οὓς* (i. e. *ἀνθρώπους*) *ἐποίησε τὸν κόσμον.* Iren. adv. haer. V, 29, 1.

künftiger Vergeltung in einer andern Welt soll der Kaiser aus den Schriften der Christen kennen lernen (c. 16). Bekanntlich sind auch das Gedanken, für die sich mit leichter Mühe Parallelen aus den Schriften der übrigen Apologeten beschaffen ließen. [1])

Die Christen bilden in der Welt ein neues Geschlecht von Menschen [2]), das Geschlecht der Gottgesegneten, die in der Gemeinschaft des Gebetes mit Gott stehen (c. 2. 15. 16. 17). Sie, welche dem wahren Gott dienen, welche die Gebote seines Messias befolgen, ohne Unterschied von Alter oder Geschlecht, wandeln auf dem Wege des Lichtes, ohne zu prunken oder zu prahlen mit dem Werk heiliger Liebe, das sie in der Stille betreiben; sie, welche ihr Haupt emporheben zur Welt der Ewigkeit, sind ein welterhaltendes Prinzip, das eingetreten ist in den Zusammenhang der alten Welt. Durch ihre Interzession besteht die Welt und ihretwegen geht fort ihre Schönheit. [3]) Mit dem neuen Gesetz der Liebe machen die Christen Ernst. Der Wanderer findet Aufnahme bei ihnen, des Armen vergessen sie nicht, auch nicht nach seinem Tode. Sie entziehen sich selbst durch Fasten das Notwendigste, um der Not der Brüder Hilfe leisten zu können. Wo einer um des Glaubens willen gefangen ist, da nehmen sie sich seiner an und trachten ihn, wo es geht, zu befreien. [4])

Diese Schilderung des christlichen Lebens ist der schönste Teil der Apologie. Wir erhalten hier ein farbenreiches, warm gehaltenes

[1]) Vgl. bes. M. v. Engelhardt, das Christentum Justins des Märtyrers. Erlangen 1878.

[2]) Parallelen hierzu bei Seeberg, der Begriff der christl. Kirche I, S. 15; *τὸ τῶν εὐσεβῶν γένος* Melito bei Eus. IV, 26, 5; *καινὸν γένος* Ep. ad Diogn. 1, 1; 5, 17; Tertium genus: Tertull. ad nat. I, 8. 20; Scorp. 10 und ebenso Praed. Petri bei Clem. Al. Strom. VI, 5 (Migne 9, 261 A).

[3]) Vgl. wieder den Brief an Diognet c. 6, 7. Beiläufig bemerke ich, daß die vielfachen Berührungen mit dieser Schrift mir nichts für die Abfassungszeit derselben zu ergeben scheinen. Die Verschiedenheit ist größer als die Verwandtschaft, und trotz der erwähnten Berührungen wird es sich doch am meisten empfehlen, jenen Brief in die Zeit zwischen 260 und 300 zu verlegen. Daß ihr Verf. aber unsere Schrift gekannt haben kann, ist nach den Bemerkungen des Eusebius nicht unwahrscheinlich.

[4]) Die Parallelen zu dieser Schilderung sind überaus zahlreich. Ich erwähne nur einige der auffallendsten: Hermas Sim. V. 3, 7. Mand. VIII, 10; Did.

Bild von der Liebe, welche die Glieder der alten christlichen Gemeinde an einander fesselte. Und diesen Eindruck prunklos und schlicht wieder einmal zu erhalten, belohnt allein schon für das Studium unserer Schrift. — Nur leise angedeutet sind die Verfolgungen, welche die Christenheit zu erdulden hat. Die Griechen in ihrem unnatürlichen Lasterleben dichten gern ähnliche Sünden den Christen an. Es sind jene von den späteren Apologeten so oft widerlegten Anschuldigungen unnatürlicher Laster bei den Christen gemeint. Die Christen aber blicken mitleidig auf die Unwissenheit ihrer Widersacher, sie beten für die Bekehrung derselben. Und wenn dann einer sich bekehrt, dann muß er, voller Scham, bekennen, daß er in Unwissenheit sein früheres Leben geführt. Er reinigt sein Herz und seine Sünden werden ihm vergeben, da er in Unwissenheit handelte, als er den Christenglauben schmähte (S c. 17). Es ist einem, als würde ein Stück eigener Lebenserfahrung hier erzählt.

Das dürften die Hauptgedanken sein. Man sieht, daß dem Büchlein nicht viel Neues zu entnehmen sein wird. Aber einen ergreifenden Eindruck macht es doch, von einem Zeugen der folgenreichsten Wandlung in der Weltgeschichte das „neue Geschlecht" schildern zu hören, dessen Glaube der Sieg geworden, der die Welt überwunden, und dessen Liebe das Neue war, vor welchem das Alte hat vergehen müssen.

12, 1 und sonst (eine Sammlung von Stellen gibt Robinson p. 85); die ignatianischen Briefe; Lucian. Peregrin. Prot. c. 12. 13. 16 (ed Bekker II, p. 94. 95); Ep. ad Diogn. c. 5—7. Passio Perpet. c. 3. 6 (Texts etc. I, 2, p. 64, 15. 70, 23).

R. Seeberg.

nder-Abdruck.

HERMES

ZEITSCHRIFT FÜR CLASSISCHE PHILOLOGIE

HERAUSGEGEBEN

VON

GEORG KAIBEL UND CARL ROBERT

DREISSIGSTER BAND.

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1895

THE INSTITUTE OF MEDIEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

DIE ARMENISCHEN HANDSCHRIFTEN DER CHRONIK DES EUSEBIUS.

Für den armenischen Text der Eusebischen Chronik kommen drei Handschriften in Betracht:

G bei Petermann, die um 1790 im Auftrage der Venezianer Mechitaristen angefertigte Abschrift einer damals, angeblich aus Jerusalem, in die Bibliothek des armenischen Seminars in Constantinopel überbrachten Handschrift. Die Abschrift befindet sich in Venedig im Mechitaristenkloster und ist dort von Petermann sorgfältig verglichen worden. Eine zweite in gleicher Weise entstandene Abschrift umfasst nur die ersten Blätter (Petermann bei Schöne 1 p. 59 A. 6). Gefertigt sind die Abschriften, nach Petermanns, wie es scheint aus den Acten der Mechitaristen herrührenden Angaben, von dem Lector Georg Johannesean in den Jahren 1790—1793; auf Grund dieser Abschriften hat Avger (oder nach der jetzigen Aussprache Avker, italianisirt Aucher) nach seiner eigenen Angabe, schon 1795 die lateinische Uebersetzung fertig gestellt — er bringt die vom 6. Mai 1795 datirte Druckerlaubniss bei. Nachher während seines siebenjährigen Aufenthaltes in Constantinopel 1802—1809 hat Avger die Handschrift selbst in Händen gehabt; dass er die Abschrift mit dem Original collationirt hat, sagt er nicht und ist auch nicht wahrscheinlich, da weder die Handschrift *G* noch die darauf gebaute Ausgabe Spuren einer Nachvergleichung zeigen. Der von Avger gedruckte armenische Text (*E* Petermann), sowie Avgers lateinische Uebersetzung (*A* Pet.) und nicht minder die aus denselben Materialien geflossene Uebersetzung Zohrabs (*Z* Pet.) kommen neben *G* für die Kritik so gut wie gar nicht in Betracht, nur dass, da Petermann die Lesungen der Handschrift *G* blos für den lateinischen Apparat veröffentlicht hat, der Text *E*, dessen Mangelhaftigkeit eben diese Collation erwiesen hat, zur Zeit nicht entbehrt werden kann.

N bei Petermann, geschrieben in Tokat im Jahre 1696, um 1854 daselbst für dieselben Venezianer Mechitaristen erworben und von Petermann ebenso wie *G* für den lateinischen Apparat verglichen.

E Handschrift des Klosters Ēǰmiatsin n. 1724[1]), von der Petermann (vol. 1 p. XI, vol. 2 p. LII) eine kleine Probe gegeben hat; Abschrift der ersten 14 Seiten der Handschrift sowie Vergleichung einer grösseren Anzahl ausgewählter Stellen und der Jahreszahlen der Chronik, ferner photographische Facsimiles hat der Pater jenes Klosters, Galust Tēr Mkrtčean auf Verwendung der Herren Belck und Lehmann mir zur Verfügung gestellt. Herr F. Justi in Marburg hat sodann sich der Mühe unterzogen diese armenische Probecollation zu übersetzen und die Lesungen in dem Sinn zu ordnen, dass das Verhältniss der drei Handschriften danach bestimmt werden kann. Diese Gruppen sollen hier mitgetheilt werden, bevor das Ergebniss dargelegt wird. Die Citate der Schöne-Petermannschen Ausgabe sind vorangestellt, wobei der erste Band und die *series regum* (Schöne app. I des ersten Bandes) nach Seite und Zeile, der zweite nach Jahren Abrahams angeführt wird; daneben ist in runde Klammern der armenische Text nach der von Galust benutzten Folio- und der von Justi gebrauchten Quart-Ausgabe nach Seite und Zeile citirt. Hinsichtlich der Transcription bemerkt Justi: ‚Das armenische Alphabet besteht aus den Buchstaben a b g d e z ē ě t‘ ž i l χ ts k h dz ḷ č m y n š o č̣ p ǰ ṛ s w t r ṭs v p‘ k‘ ō f. Für u und ū wird nach dem Vorbild des Griechischen ov geschrieben, iv für iu, heute ü gesprochen, z. B. in der Endung ovt‘ivn (ut‘iun, ut‘ün), daher iv auch für griechisch *v*. Für langes o steht theils ō, theils ow.‘

Zunächst verzeichnen wir eine Reihe von allen drei Handschriften gemeinschaftlichen Fehlern.

---

1) In dem von Karenian im Jahre 1863 publicirten, von Fehlern wimmelnden Katalog der Handschriften von Ēǰmiatsin ist die unsrige, wie Petermann (II p. LIII) richtig sah, als n. 1684 aufgeführt; aber die Angabe des Katalogs, dass dieselbe im Jahre 1144 Arm. = 1695 n. Chr. geschrieben sei, bezieht sich auf n. 1683, jetzt 1725, ein Exemplar von Eusebius Kirchengeschichte, und ist durch Confusion auf die folgende Nummer übertragen worden.

p. 9, 3 (= 7, 12 = 12, 7) *'i Parmibiblon EGN*, aber in *E* durch übergeschriebenes *vt* in *'i Pavtibiblon* corrigirt, wie weiterhin immer geschrieben ist.

p. 69, 1 (= 49, 2 v. u. = 103, 6) *Meḷēs*] übergeschrieben in *G*, *Seḷēs ENG* (Text).

p. 103, 10 (= 78, 18 = 161, 14) *Abdon ann. XXX ENG*: *ann. VIII* Avger nach dem Griech.

p. 103, 12 (= 78, 20 = 161, 16)] *ann. XX*] *ann. XL ENG.*

p. 135, 36 (= 98, 22 = 201, 31) *merots = nostra*] *ENG.*

p. 139, 16 (= 100, 3 v. u. = 207, 10) *Sosorthus*] *ENG.*

p. 163, 22 (= 115, 1 v. u. = 242, 4) XV] *ENG.*

p. 178, 2 (= 124, 5 = 261, 2) *Karimēdos*] *ENG.*

p. 179, 29 (= 126, 7 = 265, 15) *Kovmēmēs* (gesprochen *Kumēmēs*)] *ENG.*

p. 181, 5 (= 126, 23 = 266, 13) *'i Timēnin = in Timaeo ENG.*

p. 183, 23 (= 128, 12 = 270, 4) *Kravnavos EG*, mit geänderter Orthographie *Krōnavos N.*

p. 183, 26 (= 128, 16 = 270, 8) *Nanaatsvots = Nanaidum ENG* statt *Danaidum.*

p. 185, 8 (= 128, 16 v. u. = 271, 5) *Partiatsvots ENG* statt *Spartanis.*

p. 185, 14 (= 128, 9 v. u. = 271, 12) *Timows E* und wesentlich gleich *Tinows NG* statt *Minos.*

p. 191, 15 (= 132, 1 = 278, 14) *Ēngimioni ENG* statt *Endymion.*

p. 193, 24 (= 133, 20 = 282, 4) *CCCCXIX ENG* statt des richtigen *CCCCLIX.*

p. 195, 6 (= 134, 2 = 283, 11) *Antiklē E(NG).*

p. 197, 30 (= 136, 1 = 287, 14) *Spʿeron ENG.*

p. 201, 13 (= 137, 20 = 290, 22) *noyn = idem G* am Rande, *Yoyn = Ionius ENG.*

p. 201, 26 (137, 9 v. u. = 291, 15) *Kamarinetsi G* am Rande, *Katarinetsi ENG.*

p. 205, 13 (= 139, 5 v. u. = 296, 1) *Pēṭostramos ENG.*

p. 207, 4 (= 140, 5 v. u. = 298, 6) *Imandrēatsi = Imandrius ENG.*

p. 207, 11 (= 141, 6 = 298, 16) *Ḷagas ENG* statt *Ḷadas*: *d* und *g* ähnlich.

p. 210, 1 (= 141, 4 v. u. = 300, 9) *Kapos ENG* statt *Kapros.*

p. 211, 7 (= 143, 15 = 303, 7) *in secundo ENG*, von Avger getilgt.

p. 213, 19 (= 144, 16. 15 v. u. = 306, 7) *Pasenēs ENG* statt *Pammenes.*

p. 213, 19 (= 144, 16. 15 v. u. = 306, 7) *Sēandreay = in Seandria ENG* statt *in Meandria.*

p. 238, 9 (= 157, 24 v. u. = 332, 18) *XLIII*] *ENG.*

p. 239, 8 (= 158, 18 v. u. = 335, 3. 4) *CLIX*] *ENG.*

p. 295, 32 (= 189, 11 v. u. = 397, 10) *et Marcum et in Pisonem ENG.*

A. 475 *Musicus Euctei et Niphae filius*] *Nipʿa ENG* (Petermann II S. LIV Z. 10). ‚Auch syrisch *Nīpʿa* neben *Nimpʿā*; vgl. griechisch *Νυφέων ἱερόν* der alten Inschrift von Siphnos CIG 2423 c (Kirchhoff Studien zur Gesch. des griech. Alphabets S. 67)' Justi. Synkellos und Hieronymus haben *Nympha.*

A. 481 *filio Deucalionis et Pṛeal(kʿ)*] so *ENG*; Avger verbessert *Pīuṛeay = Pyrrhae.*

A. 538 *Amantēs*] *ENG* für *Amyntas.*

A. 710 *Palēatos*] *ENG* für *Palaephatus.*

A. 760 *Diposeay*] *ENG* statt *Oedipi*; ‚die armenische Casusendung hängt an der griechischen Nominativform *Οἰδίπο(υ)ς*' Justi.

A. 803 *Amēntēs*] *ENG* statt des (in armen. Schrift ähnlichen) richtigen *Amēnēmēs.*

A. 814 *Tikēnits (gen. pl.)*] *ENG* statt *Mycenis* (Petermann II, LI, 23): *m* und *t* ähnlich.

A. 847 *Paḷepʿos*] *ENG* statt *Palaephatus* (Petermann II, LI, 23).

A. 864 *Agēnoraysn*] *ENG* (womit im Widerspruch Avger in den Errata *Adēn-* als Lesung seiner Handschrift angiebt) statt *Antenoris*: *d* und *g* ähnlich.

A. 882 *Thometēs a.*] *EG* statt *a. VIII.*

A. 888 *Aridemos*] *ENG* statt *Charidemus.*

A. 952 *Ikʿsbion*] *ENG* statt *Ixion.*

A. 1023 *Mersipos*] *ENG* statt *Thersippus*: *m* und *t* ähnlich.

A. 1227 *Tēḷēstos*] *ENG* statt *Telestas.*

A. 1228 *Pʿsatmos*] *ENG* statt *Psammos*: *m* und *t* ähnlich.

A. 1239 *Avtos*] *EGN* statt *Automenes.*

A. 1258 *Krinē*] *EGN* statt *Cyrena.*

A. 1278 *Midam*] *EGN* statt *Midas*: *m* und *s* ähnlich.

A. 1282 *ams XIX*] *EG* (wohl auch *N*) statt *ann. LI*; die Ziffern sind unähnlich.

A. 1284 *Ḷidikos*] *ENG* statt *Clidicus.*

A. 1303 *em assaria*] *ENG* statt *et* (= *dedit*, Aorist von *tal*) *assaria.*

A. 1326 *Asērēs*] *ENG* statt *Amērēs* (Petermann II, LI, 24): *m* und *s* ähnlich.

A. 1333 *y-evripatideantsn*] *ENG* statt *ex eupatridis.*

A. 1338 *Stepʿinatʿri*] *ENG* statt *Stephinatis.*

A. 1363 *Pʿravontēs*] *ENG* statt *Phraortes.*

A. 1409 *Ayerpos*] *ENG* statt *Aeropus.*

A. 1427 *tragos travn*] *EG*, *tragos trōnn N* (*av* und *ō* nur orthographisch verschieden): Avger verbessert im Druck *tragos tavav* = *hircus dabatur.*

A. 1466 *Koyisay*] *ENG* statt *Croesi.*

A. 1470 *Siperbos*] *ENG* statt *Superbus.*

A. 1476 *wardapet i-ťagavorats*] = *paedagogus a regibus* statt *wardapet Piťagoray* = *magister Pythagorae.*

A. 1484 *Pandokostos*] *EGN* statt *Pantagnostus*: ‚in der neueren Aussprache ist *t* zu *d*, *g* zu *k* geworden' Justi.

A. 1532 *Porpiḷiakos*] *ENG* statt *Pompiḷia koys* (= *virgo*).

A. 1546 *Sūniakos*] *ENG* statt *Sūnia koys* (= *virgo*).

A. 1550 *Bakťaḷidēs*] *ENG* statt *Bakťalidēs* = *Bacchylides.*

A. 1573 *Prowbagras*] *ENG* (*ow* = *o*) statt *Protagoras.*

A. 1580 *Karpanatsvots*] *ENG* statt *Campanorum.*

A. 1597 *wištkʿn* (= *calamitates*)] *EN*, *wištn* (= *calamitas*) mit untergeschriebenem Pluralzeichen *G.*

A. 1678 *Armēs*] *ENG* statt *Arsēs*; *m* und *s* ähnlich.

A. 1687 *z-Sonatsis* und am Rande *z-Savinatsis ENG.*

A. 1688 *Attalus in Asiam fugit cum Paulo* (*cum Pōlo N*) *et Taxide*] *ENG* mit falscher Stellung der Schlussworte.

A. 1695 *Iēandros*] *ENG* statt *Menandros.*

A. 1818 *Skopanay E*, *Skoponay G*(*N*): ‚nicht wesentlich verschieden' Justi.

A. 2052 *Mameay*] *ENG* statt *Memmii.*

A. 2084 *Steay*] *ENG* statt *Cestii.*

A. 2097 *Domitianus inkʿn* (= *ipse*) *Sebaste appellatus est*] *ENG* statt *Domitiani kinn* (= *uxor*) *Sebaste appellata est*: eine in *E* beigefügte Erklärung *in* = *inkʿnin* ist undeutlich.

A. 2123 *Pilinios*] *ENG* statt *Plinius.*

A. 2237 *aṛ Yovḷios arkʿay Apʿrikanosi* (= *ad Iulium regem Africani*) *ENG* statt *aṛ arkʿay Yovḷiosi Apʿrikanosi* = *ad regem, Iulii Africani.*

ser. reg. p. 8 Aeg. dyn. XVI (= 13, 36 = 24, 21) *Sebayatsikʿ*] *ENG* statt *Thebaidarum.*

p. 9 Aeg. dyn. XXI, 3 (14, 11 = 25, 18) *Nēkʿērkʿērēs*] *ENG* statt *Nephercheres.*

p. 12 Lac. 9 (= 17, 14 = 30, 9) *Aḷkemenos*] *ENG* statt *Alkamenes.*

p. 17 (= 21, 16 = 36, 15): *Gaius Caesar interfectus est Nolae, Augustus mortuus est in Palatio ENG*; durch übergesetzte Zahlzeichen ist in *EG in palatio* zum ersten, *Nolae* zum zweiten Glied gezogen.

p. 18 *Kodomos*] *ENG* statt *Commodus.*

Hieran schliessen sich weiter diejenigen Stellen, in denen *EN* besser oder vollständiger sind als *G.*

p. 55, 13 (= 40, 20 = 82, 27) die Worte *z-or kargeats* = *quos redegit* stehen nach *ʾi kanonsn* = *in canonibus* in *EN* und der unvollständigen Abschrift Avgers, fehlen in der vollständigen *G*, offenbar nur aus Versehen.

p. 65, 30 (= 48, 17, = 99, 22) *Davith EN*, fehlt *G.*

p. 115, 2 (= 85, 17 = 174, 9) *hramayēr* = *iussit EN*, fehlt *G.*

p. 125, 25 (= 90, 20 = 190, 3) *usque . . . . Olimpiadis EN* (Petermann A. 1), fehlt *G.*

p. 137, 28 (= 110, 4 = 205, 6) *Wibēntʿis EN*, *Wibētʿis G*: *Οὐβίενθις* Syncellus.

p. 181, 8 (= 126, 26 = 267, 2) *skizbn aṛnel* = *initium fecisse EN*, nach Platons *ἐπιχειρεῖν*, *skizbn aṛ* = *initium fecit G.*

p. 183, 2 (= 127, 18 v. u. = 268, 22) *sub finem . . . mortem* (Petermann A. 1) *EN*, fehlt *G.*

p. 189, 31 (= 131, 18 = 277, 7) *tʿovi inḍ* = *videtur mihi E*, wie Avger dazu vermuthet; *tovi inč̣* = *videtur aliquid G* (*N* unbekannt).

p. 191, 16 (= 132, 2 = 278, 15) *Aḷēkʿsinosi EN*, *Alēksiosi G*: *Ἀλεξῖνον* Eusebius.

p. 215, 3 (= 145, 5 v. u. = 308, 16) *ev ʾi bowandaks* = *et in perfecto EN*, fehlt in *G*: *καὶ* [*τὸ*] *τέλειον* Eusebius.

p. 223, 28 (= 151, 13 = 320, 4) geben dem Egestrates 35 Jahre *EN*, was mit der Summe stimmt, 37 *G*: 5 und 7 sind in armenischer, namentlich cursiver Schrift leicht zu verwechseln.

p. 231, 37 ff. (= 155, 9 v. u. = 328, 18) wird von Galust nach *EN* richtig also ergänzt: *et filiorum Cassandri computantur anni imperii a quarto anno centesimae et vigesimae olympiadis usque ad centesimae vigesimae* (*primae eiusdem* [*tertium annum*]. *Demetrium regnantem annos VI inde a centesimae vigesimae primae olympiadis quarto anno usque ad centesimae vigesimae*) *et tertiae olympiadis primum annum Pyrrhus* u. s. w., wo was in ( ) steht, in *G* fehlt, die beiden in [ ] eingeschlossenen Worte in *EGN* fehlen und dem griechischen Text entnommen sind. Darnach kommen auf die Jahre Kassanders Ol. 120, 4 — Ol. 121, 3, auf Demetrius 121, 4 — 123, 1. *Eiusdem* würde *olympiadis* vertreten.

p. 239, 13 (= 158, 11 v. u. = 335, 11) *Levkios et Akilios EN*, *Leucippus et Acilius G*: Λεύκιος Ἀκίλιος der griechische Text. Die Verderbniss des ersten in *EN* richtig überlieferten Namens bei Avger sieht nicht nach Schreibfehler eines alten armenischen Copisten aus, sondern ist meines Erachtens einer der Beweise dafür, dass der Avgersche Text (so wie der davon abhängige Zohrabs) von nicht angezeigten conjecturalen Besserungen keineswegs frei ist.

p. 245, 29 (= 162, 16 = 342, 8) *mensibus V EN, mensibus VII G.*

p. 247, 12 *sextum annum EN*, *annum* fehlt *G*.

A. 508 *oč Ismayeļatsvoyn* = *non Ismaelitae* (gen. sing.) *EN*, *or 'i Sēmēļeay* = *qui ex Semele G*: οὐχὶ τοῦ ἐκ Σεμελῆς Syncellus und ebenso Hieronymus (vgl. auch zu Abr. 520). Ohne Frage ist die Lesung von *EN* die echte des Uebersetzers, der freilich den Text albern missverstand, die Avgersche Lesung, die die echte Negation beseitigt und die Mutter des Dionysos Semele herstellt, eine Interpolation, deren sich ein alter armenischer Abschreiber nicht schuldig gemacht haben kann, die aber recht wohl für Avger oder einen seiner Gehülfen passt.

A. 525 *i Dēdos* = *quod in Dedo EN*, *i Dēļp̌os* = *quod in Delphis G*. Dass hier vom delischen, nicht vom delphischen Apollo die Rede ist, bezeugen Syncellus und Hieronymus; der armenische Uebersetzer hat allem Anschein nach in seinem Originale ΔΗΔΩΙ statt ΔΗΛΩΙ gelesen. Hier aber haben wir es wiederum zweifellos mit einer Interpolation der armenischen Gelehrten unseres Jahrhunderts zu thun; diese konnten wohl aus dem ‚dedischen' Apollo

einen delphischen machen, nimmermehr aber kann eine solche Schlimmbesserung einem alten armenischen Abschreiber zugetraut werden.

A. 670 *Kekorēs ann. XL EN, Kekrop̣es ann. XLIV G.*

A. 743 *CCXL EN* mit Hieronymus, *CCXLI G.*

A. 981 *Samos condita est EN,* fehlt *G.*

A. 1260 *in Sicilia Silinus et Gangle conditae sunt EN,* fehlt *G.*

A. 1283 *Messene a Lacedaemoniis capta est EN,* fehlt *G.*

A. 1345 *Libyeos ann. XCVI EN, ann. XCVI* fehlt *G.*

A. 1358 *Dēsḳēs*] *E, Dēlḳēs G* (*N* nicht angegeben), verlesen aus *Λέσχης.*

A. 1360 *Istoros EN, Istros G.*

A. 1599 *Alkibadēs EN, Alkibatēs G.*

A. 1746 *Epicurus decessit EN*, fehlt *G.*

A. 1969 *Romanorum monarcha regnavit ann. IV mens. IV EN;* bei Avger fehlen die Worte *monarcha regnavit* und für *ann. IV mens. IV* steht wenigstens im armenischen Druck wie in der Uebersetzung *ann. V*, ob auch in der Handschrift *G*, ist zweifelhaft. Auch hier ist die Editoreninterpolation zweifellos, da die Tafel dem Caesar fünf Jahre giebt.

A. 2080 *z-Hoktabia EN, z-Hokabia G.*

A. 2123 *itidem et Ignatius Antiochensium episcopus EN, et Ign.* fehlt *G.*

A. 2135 *Adrianus . . . . multis EN*, fehlt *G.*

A. 2140 *Armonikos EN, ar Armoikos G*: ursprünglich wohl *ar Monikos = ad Municium.*

A. 2181 *Pisis . . . iecit EN,* fehlt *G.*

A. 2317 hinter *telis = locorum* hat *E isk* (diese beiden Buchstaben undeutlich) *artatseloyn = utique* (?) *superbientis* und ebenso *N*, jedoch mit Weglassung der beiden undeutlichen Buchstaben, wodurch *N* als Abschrift von *E* bestätigt wird.

Weit geringer ist die Zahl der Stellen, in denen *EG* besser oder vollständiger sind als *N.*

p. 223, 10 (= 150, 12 v. u. = 317, 19) *Agisilavos EG, Agislavos N.*

A. 1100 nach dem ausgefallenen Blatt *prophetabant Elia et Elisaeus G,* von *N* wohl absichtlich weggelassen als zum Fehlenden gehörig.

A. 1358 *et Almaeon cognoscebatur EG,* fehlt *N* (Pet. II, LII, 6).
A. 1376 *gavazans = sceptra EG, gazans = bestias N.*
A. 2082 *i-Sit'ia = in Isthmiis] EG, i-sidia N.*
A. 2160 *Mēsodēmēs E, mēsdēmēs* (wesentlich dasselbe) *G*, fehlt *N.*

Auch die Zahl der Stellen, in welchen *E* richtiger oder vollständiger ist als *GN*, erscheint gering und ist wohl noch bedeutend geringer als sie hier erscheint, da in den meisten derselben es an ausdrücklichem Zeugniss über *N* fehlt und das Schweigen Petermanns, zumal bei einem nur der Uebersetzung angepassten Apparat, nicht allzu beweiskräftig ist.

p. 107, 7 (= 80, 10 v. u. = 165, 26) *datavoratsn = iudicum E, t'agavoratsn = regum G(N).*

p. 111, 21 (= 83, 8 = 171, 10) *arkanel = suffocaret E*, wie Avger vermuthet hatte; *ankanel = caderet NG.*

p. 245, 25 (= 161, 20 = 340, 25) *anišχanovt'ivn ēr = anarchia erat E, -t'ean ēr = anarchiae* (Genetiv) *G(N).*

p. 291, 10 (= 186, 6 = 392, 9) *Tovl̤los Ostil̤ios E, Tovl̤vos or Stil̤ios = Tullus qui Stilius* und am Rande *Otil̤ios G*; jene Lesung scheint auch *N* zu haben. An einer zweiten Stelle ser. reg. p. 12 (= 16, 9 v. u. = 29, 24) haben alle drei Handschriften *Tovllos or Stil̤ios* (auch *E* nach Galust, nicht, wie Petermann angiebt, *Stil̤os*).

ser. reg. p. 10, 2 (= 14, 8 v. u. = 26, 21) *Nephirites mens. IV E, mens. III G(N).*

ser. reg. p. 15 Med. 6 (= p. 19, 18 = 33, 14) *Artavan mens. VII E, ann. VII (GN).*

A. 1684 *z-Aor̤nin E, z-Or̤nin NG.*

A. 2312 nach *Alexandria nequivit resistere Romanorum exercitui* setzt *E* hinzu: *coactique sunt ad tradendos seditionis auctores,* was bei Avger und Petermann sich nicht findet; Hieronymus, im Uebrigen hier von Eutropius abhängig, giebt diese Worte wieder: *interfectis his qui auctores perduellionis extiterant.*

Stellen, in denen *N* alleinstehend den Text von *EG* besserte oder ergänzte, sind uns nicht begegnet. Dagegen giebt es eine Anzahl solcher, in denen *G* das Richtige hat gegen *EN*:

p. 179, 24 (= 126, 1 = 265, 9) *Atrevs G, Artevs EN.*

p. 181, 36 (= 127, 20 v. u. = 268, 20) *Andropompeay G, Andorpompeay EN.*

p. 195, 19 (= 134, 16 = 284, 8) } *Ēpidawratsi G, Ēpigawratsi EN.*
p. 199, 23 (= 136, 13 v. u. = 289, 8) }

p. 211, 32 (= 144, 5 = 304, 18) *Tavromēnatsi G, Tavram- EN.*

p. 265, 19 (= 171, 1 v. u. = 360, 15) *Anḵiseay = Anchisae G, Aniḵseay EN.*

ser. reg. p. 11 Ath. 1 (= 16, 2 = 28, 12) *Mēdon G, Makedon EN.*

ser. reg. p. 11 Ath. 3 (= 16, 4 = 28, 14) *Arḵippos G, Arḵiapos EN.*

A. 532 *Pēḷēsgatsis* (= *Pelasgos*)] *Aēḷ-* E, *Oēḷ-* N (Petermann p. LII 16): *a* und *r* ähnlich.

A. 562 *Pʿiniḵs = Phoenix G, Giniḵs EN*: *g* und *pʿ* ähnlich.

A. 600 *Zētʿos*] *G, Gētʿos EN*: *g* und *z* ähnlich.

A. 618 *ajmē* (sinnlos) *EN, patmē = narrat G* (Petermann II, LII 11).

A. 704 *ʾi Mikeans* (statt *-nas*) *G, ʾi Sikeans EN*: *s* und *m* ähnlich.

A. 1260 *Treapēzos G, Treapēgos EN*: *z* und *g* ähnlich.

A. 1354 *Ardēs G, Argēos EN*: *d* und *g* ähnlich.

A. 1387 *y-Ebrayetsis G, y-Erayētsis EN*: ‚die echt armenische Form für *Hebraeos* ist *Hrēays*‘ Justi.

A. 1771 *Evergetēs G, Ergetes EN.*

A. 1772 *šaržetsan = concussae sunt G* und übergeschrieben in *E, šinetsan = conditae sunt E* (im Text) *N.*

A. 2051 *Trdeḷianos = Tertullianus G, Trgeḷianos EN*: *d* und *g* ähnlich.

A. 2123 *Eron G, Ēreon EN.*

A. 2131 *srbel* (*purgaret*) *hanel* (*eiciendo*) *ʾi nahangēn* (= *e provincia G*): in *N* fehlt *hanel* in freigelassenem Raum, ebenso in *E*, wie es scheint ohne Andeutung der Lücke. Der Schreiber von *N* wie Avger haben diese Lücke bemerkt, letzterer sie ausgefüllt.

oder gegen *E* allein, wo die Lesung von *N* nicht bekannt ist:

p. 187, 20 (= 130, 1 = 271, 16. 18) *aṛ orow = sub quo G, orow* fehlt *E.*

p. 190, 14 (= 130, 5 v. u. = 276, 5) *ev or inč = et quaecumque*] *ev oč inč = et non aliquid E.*

p. 198, 13 (= 135, 16 = 286, 10) *yerrord = tertio*] *yerkrord = secundo E.*

p. 271, 31 (= 176, 19 = 370, 2) *i Ḷavinion*] *i Ḷavinios E*: *s* und *n* ähnlich.

p. 273, 8 (= 177, 4 = 371, 18) *Siḷovios*] *Siḷovisos E.*

ser. reg. p. 11 Ath. 17 (= 15, 1 v. u. = 28, 10) *Kodros*] *Kogros E.*

ser. reg. p. 11 Ath. arch. 4 (= 16, 5 = 28, 15) *Tᶜērsippos*] *Tᶜrēippos E* nach Galust, *Tᶜmēippos* nach Petermann.

ser. reg. p. 11 Lat. in. (= 16, 30 v. u. = 29, 3) *Dimopʿneay G*, *Diompʿineay E.*

ser. reg. p. 15 (= 21, 10 = 33, 28) *annos CCXXXV*] *CC* fehlt *E.*

A. 401 *XXXI*] *XXX E.*

A. 1351 *manktvoy* (= *puerorum*)] *maktvoy* E unrichtig.

A. 1410 *Atᶜēnatsvoy* (= *Atheniensis*)] *Atᶜēnatsvots* (= *Atheniensium* unrichtig) E.

A. 1443 *edav agon* (= *actus est agon*)] *ed agon* (= *egit agonem*) E.

A. 1493 *Angēos*] *Angēas E.*

A. 1497 *ayrs* (= *hic vir*)] so *G* am Rande, *hic G* im Text, *vir* Avger in der Uebersetzung, *aysr* unrichtig *E.*

A. 1498 *Aristogiton*] *-diton E* (*g* und *d* ähnlich).

A. 1619 *Griḷay* (= *Grylli*)] *Driḷay E* (*g* und *d* ähnlich).

A. 1697 *Tᶜēopʿrastos*] *Tēopʿrados E.*

A. 1799 *XLII*] *XLVIII E.*

A. 1802 *Ēratostᶜēnēs*] *Ēastotᶜēnēs E.*

A. 1993 *Ḷoḷios*] *Zoḷios E*: *l* und *z* ähnlich.

A. 2085 *a. IX m. XI d. XXII*] *a. X E*: hier muss Avger, wie bei Caesar (S. 328), die Ziffern nach Hieronymus geändert und Petermann die Abweichung in *N* übersehen haben.

A. 2139 *ʾi Yadrianosi*, *y* in neuerer Aussprache auch *h*] *ʾi Tsadrianosi E*, *y* und *ts* ähnlich.

A. 2200 *Dovḷikʿianos*] *Ḷovḷikʿianos E*: *d* und *ḷ* ähnlich.

A. 2272 *Pᶜḷaminay* = *Flaminii*] *Pᶜaḷminay E.*

An einigen anderen Stellen bedarf der Text noch weiterer Verification:

p. 193, 19 (= 133, 14 = 281, 18) für δεκαιρεῖς ὀλυμπιάδας hat *E* die Zahl *LIII*, *N XIII*, *G LIII* und am Rande *XIII.* Das Zeichen *L* ist dem für *X* sehr ähnlich; die Besserung in beiden Abschriften (*G* hat sie im Text nur halb vollzogen) lag nahe, da die 14. Olympiade sogleich folgt.

ser. reg. p. 17 (= 18, 21 = 36 a. E.) *Dēmētianos EG, Domētianos N*: wenn kein Irrthum unterläuft, hat *N* hier gebessert, was möglich ist, da der Name mehrfach vorkommt.

A. 618 *Antʿipiojn* = *Atthidos E* und ebenso, aber wie es scheint, mit übergeschriebenem *n*, *NG* (Petermann 2, LI, 26) mit Verwechselung der ähnlichen Buchstaben *p* und *t*. Das *n* ist falsch und man sollte erwarten, dass es auch in *E* über der Zeile steht; doch wird dies nicht angegeben.

A. 1423 *Ēpēsinēdēs E* und so haben wohl auch *G* (da Zohrab *Epesinedes* giebt) und *N* (worüber nichts gesagt wird) statt *Epimenides*.

A. 1729 *Lysimachus a. V* hat Hieronymus; *Livsimakʿos ann. V ev amiss* (= *L. ann. V et menses*) *E*, *L. ann. V et menses V N*; *G* wie Hieronymus. Sowohl *N* wie *G* scheinen corrigirt zu sein.

Schliesslich sollen hier noch eine Anzahl geringfügiger, meistens blos orthographischer Differenzen aufgeführt werden, die wenigstens beitragen werden die Beschaffenheit der Texte zu charakterisiren. Allgemein ist hervorzuheben, dass die Handschrift *E* gegenüber der Ausgabe die ältere Orthographie zeigt, namentlich für *au* der Handschrift sehr häufig *ō* gedruckt ist. Ebenso ist nicht selten, um eine Consonantenhäufung zu mildern, ein der Handschrift fehlendes *ĕ* eingeschoben, z. B. für *čšdiv* = *cum cura* gedruckt *čĕšdiv*.

p. 1, 25 (= 2, 23 = 3, 11. 12) *amenekʿin* = *omnium*] *amenekʿean E*.

p. 5, 30 (= 5, 14 = 8, 17) *amenesin* = *omnes*] *amenesean E*.

p. 15, 6 (= 11, 13 v. u. = 22, 14) *aṛnis* = *masculinas*] *aṛnatsis E* richtiger.

p. 31, 3 (= 23, 8 = 45, 35) *ēōtʿanasn ameay* = *LXX annorum*] *evtʿan- E* und so überhaupt bei dem Zahlwort 7 mit der ältern Form.

p. 73, 41 (= 53, 7 v. u. = 110, 24) *aysčapʿ* = *eiusmodi*] *ays* doppelt *E*.

p. 89, 7 (= 68, 13 = 140, 2)
p. 89, 35 (= 69, 13 = 142, 7) } *minčev ts* = *usque ad*] *minčev y E*.

p. 89, 38 (= 69, 15 = 142, 9) *ams* = *annos* fehlt *E*.

p. 93, 45 (= 72, 8 v. u. = 149, 14) *prius quam ante XXX. annum*] *kʿan* = *quam* fehlt *E*.

p. 107, 2 (= 80, 17 v. u. = 165, 19) *miangamayn*] *miangamayn* (= *simul*) *isk* (*ipsos*) *E*.

p. 121, 40 (= 90, 9 = 185, 6) *arajnordi*] *arajnerordi E* = *in* (*anno*) *primo*: beides üblich.

p. 139, 24 (= 111, 9 = 207, 21) } *piramidn*] *piratidn E*: *m*
p. 139, 40 (= 111, 6 v. u. = 209, 3) } und *t* verwechselt.

p. 159, 13 (= 112, 12 = 234, 20) *mōti ʾi M am* = *annos prope M*] *mōt* für *mōti E*.

p. 163, 19 (= 115, 4 v. u. = 241. 242) *ʾi tagavorovtʿivn*] *-tʿivnn E* mit Zusetzung des zweiten *n*, einer Art von Artikel.

p. 163, 30 (= 116, 15 = 243, 13) *govmareal* (Particip des Aorists = gesammelt habend)] *govmarel* (Infinitiv statt des Finalzeitworts) *E*.

p. 169, 7 (= 118, 1 v. u. = 249, 11) *Antonios*] *Antonia E* = (*Marcus*) *Antonius*.

p. 169, 32 (= 119, 7 v. u. = 250, 12) *Alēkʿsandriay*] *z- Al. E* mit vorgesetztem Accusativzeichen.

p. 199, 31 (= 136, 1 v. u. = 290, 2) *bṛnamatikn* = *pugilatu*] *bṛnamartkin E* unrichtig.

p. 201, 33 (= 138, 2 = 292, 4) *osoχ* = *adversarium*] *ovsoχ E* unrichtig.

p. 205, 28 (= 140, 16 = 297, 2) *z- ivr* = *suam*] *z- avr* = *diem E* unrichtig.

p. 211, 17 (= 143, 31 = 303, 20) *ʾi Hṛom* = *Romam*] *ʾi* fehlt *E*.

p. 219, 26 (= 148, 9 v. u. = 315, 3) *matneal* = *tradentes*] *matnal E*.

p. 223, 11 (= 150, 2 v. u. = 319, 29) *kʿan z L* = (*un*)*dequinquaginta*] *z* fehlt *E*.

p. 225, 7 (= 151, 23 = 320, 14) *tanē* = *familia*] *tanēn E* mit zugesetztem Artikel.

p. 225, 36 (= 152, 10 = 321, 24) *Alēkʿsandrosi* = *Alexandri*] *Alēkʿsandri E* mit anderer Form des Genetivs.

p. 239, 18 (= 158, 5 v. u. = 335, 17) *ʾy Alḅē* = *Albam*] *ʾy Alḅēn E* mit Zufügung des Artikels.

p. 243, 10 (= 160, 4 v. u. = 340, 2) *ordvoy* = *filii*] *ordvots* = *filiorum E* unrichtig: *y* und *ts* oft verwechselt.

p. 283, 13 (= 183, 5 = 385, 14) *Ṛovtovlatsis* = *Rutulos*] *Ṛovtovlatsits* = *Rutulis E*.

p. 291, 17 (= 186, 12 v. u. = 392, 3) *ts- Ṛomiḷos* = *usque ad Romulum*] *ʾi Ṛomiḷos E* unrichtig.

p. 291, 20 (= 187, 8 = 392, 22) *t'agavorats = regum*] *z- t'agavorats = reges* (Accus.) *E.*

p. 291, 26 (187, 17 = 393, 5) *Romilay = Romuli*] *Romilos E* mit nicht flectirter griechischer Nominativform.

p. 293, 12 (188, 9 = 394, 18) *At'ēnatsvoy = Atheniensis*] *At'ēnatsvots = Atheniensium E.*

ser. reg. p. 8 Sic. 18 (= 13, 18 = 24, 3) *Lavomedow*] *Lamamedow E.*

ser. reg. p. 8 Aeg. dyn. 18, 11 (= 13, 10 v. u. = 24, 36) *K'enkerēs*] *K'enkērēs E.*

A. 545 *t'argmanovt'eann = versionis*] *-t'ivn = versionem E.*

A. 847 *'i triēr navavn = trieri navi*] *'i* fehlt *E.*

A. 889 *tōn = sollemnitas*] *tavnes E* (*av = ō* und zugesetzter Artikel).

A. 1303 *z- gongiarion = congiarium*] *-rionn E* mit Artikel.

A. 1406 *Arion*] *Ariown E.*

A. 1427 *z- tragowdeans = tragoedos*] *z- tragowdsean E.*

A. 1471 *T'ēognēs*] *T'ēognis E.*

A. 1484 *Samay*] *Sama E.*

A. 1496 *bnakelotsn = habitantium* (Particip)] *bnakčatsn E* (dasselbe, Adjectiv).

A. 1537 *T'ermovpiv is*] *GN, Termovpavlis E.*

A. 1541 *Ēsk'ilos*] *Esk'ilos E.*

A. 1563 *Platon*] *Platn E.*

A. 1572 *y- Afrikanoy*] *-nay E* mit anderer Declination.

A. 1738 *Gonatas*] *Gonatos E.*

A. 1825 *T'ermovpivlisn*] *-pavlisn E.*

A. 1856 *z- Omapōlis*] *z- Omopavlis E* (*ō = av*).

A. 1928 *i- p'axstēn = ex fuga*] *i- p'avstēn E* unrichtig.

A. 1928 *z- soyn = eum*] *z- sayn E* (dasselbe).

A. 1962 *p'aylatakmamb = fulmine*] *-mombk' E* mit anderer Declination und Plural.

A. 2049 *or i Hrēits = quod ab Hebraeis*] *i* fehlt *E.*

A. 2062 *bivrovts = decem milium*] *bovrovts E* ungenau.

A. 2079 *šaržmambk' = terrae motibus*] *-mamb = terrae motu E.*

A. 2081 *yowanakakans = pullinos*] *yowanakans E* fehlerhaft.

A. 2093 *hanel = educerent*] *haneal E* (dieselben Formen wie die zu 163, 30 angeführten).

A. 2109 *z- p'ilisop'ay = philosophos*] *z- p'ilisop'ays E* richtig.

A. 2110 *Domētianosiv*] *Dēmēt- E.*

A. 2121 *Kitos* = *Quietus*] *'i Kitos* = *a Quieto E.*

A. 2292 *merovm očoys* (Dativ) = *adversum nostram religionem*] *meroy očoys* (Genetiv) *E.*

Nach diesen ausgiebigen Proben scheint es mir festzustehen, dass uns die Chronik durch die Handschrift *E* überliefert ist und sowohl *N* wie *G* aus dieser abgeschrieben sind. Es werden die folgenden Sätze sich aufstellen lassen:

N hat gegenüber *E* nichts Eigenes von Werth. Ganz richtig hat Petermann bemerkt, dass *N* näher mit *E* stimmt als *G* und auch Galust hat dies betont; aber es zeugt dies eben nur für die grössere Genauigkeit der älteren Abschrift. Nicht mit Recht hat Petermann die Lesungen und die Zusätze von *N* grossentheils aus dem Text entfernt; die Handschrift ist von Interpolationen frei und von den bis jetzt genügend bekannten die beste.

G das heisst Avger oder vielmehr der Lector Georg (S. 321) hat allerdings an einer Reihe von Stellen allein das Richtige; aber bei genauer Prüfung erweisen sich diese Besserungen als conjecturale. Wie frei Avger den Text behandelt hat, zeigt schon das Verhältniss seines Druckes zu seiner Abschrift; aber auch in der letzteren ist sicher nicht selten stillschweigend gebessert, wie dies für die Stellen p. 239, 13, A. 508. 525 oben S. 327 nachgewiesen ist. Mir ist nicht eine einzige Stelle begegnet, wo die an sich bessere Lesung von *G* nicht mit Wahrscheinlichkeit als Conjectur aufgefasst werden könnte.

NG sind unter sich nicht enger verwandt; wo dies der Fall zu sein scheint, z. B. bei der Weglassung der Schlussworte A. 2312, muss entweder ein Collationsversehen vorliegen oder der Zufall sein Spiel getrieben haben.

Für die Geschichte der Handschriften ergiebt sich hieraus, dass der jetzt in Ējmiatsin aufbewahrte Codex im Jahre 1696 in Tokat sich befunden hat, und dass er eben derjenige ist, welcher um 1790 (angeblich aus Jerusalem gesandt) sich in Constantinopel befand und daselbst im Jahre 1864 von Petermann vergeblich gesucht worden ist. Das Wandern der Handschrift durch diese verschiedenen

Stellen kann bei dem engen Zusammenhang des armenischen Klerus nicht befremden. Dazu stimmt das völlige Zusammentreffen der Beschreibung, die Avger von dem Original seines *G* und Galust von der Handschrift *E* giebt. Beide sind in Bolorgir oder Minuskelschrift geschrieben. Beide werden von den genannten armenischen Gelehrten in das 12. Jahrhundert gesetzt. In beiden findet sich der (wahrscheinlich erst später aufgedrückte) Stempel des Katholikos Gregor (abgebildet bei Avger 2 p. 134 = 238, vgl. 191 = 347), in dem Avger den Grigor Pahlavuni, Katholikos seit 1113, erkennt, der aber nach Justi eher Grigor Tlay, Katholikos 1173—1190 sein dürfte, welcher eine Elegie auf die Einnahme Jerusalems durch Saladin verfertigt hat (K. P. Patkanean, Bibliograph. Abriss der armen. geschichtlichen Litteratur, Petersburg 1880 S. 40. 41.) Schon nach diesen Beschreibungen, insbesondere nach dem gleichartigen Stempel ist es nicht wahrscheinlich, dass wir es hier mit verschiedenen Handschriften zu thun haben, vielmehr die Identität derselben alle Probabilität für sich hat.

Es kommt dazu schliesslich die Beschaffenheit der grösseren Lücken. Sie sind allen Handschriften gemein und wenigstens die beiden der Chronik nach A. 1030 und am Schluss beruhen nach Avgers Angabe auf Blätterausfall der Constantinopolitaner Handschrift. Ueber die der Handschrift von Ējmiatsin hat mir Galust auf meine Anfrage Aufschluss gegeben. Dieselbe zählt jetzt 181 Seiten, welche durchlaufend arabisch numerirt sind. Aber daneben findet sich eine ältere Lagenzählung in armenischer Schrift, welche vor dem Blätterausfall, ohne Zweifel von dem ursprünglichen Schreiber gemacht ist, in der Weise, dass auf die unteren Ränder des ersten und des letzten Blattes einer jeden Lage[1]) der betreffende Buchstabe des armenischen Alphabets gesetzt ist. Das Vorsetzblatt ist dabei nicht mitgezählt. Danach hat die Handschrift aus zehn (oder mehr) Lagen von je 12 Blättern bestanden und ist der gegenwärtige Bestand der folgende.

Lage 1 (S. 2—25) vollständig.
Lage 2 (S. 26—49) vollständig.
Lage 3 (S. 50—73) vollständig.
Lage 4 (S. 74—97) vollständig.

1) Von der siebenten Lage fehlt das Schlussblatt, auf dem Schlussblatt der neunten die Zahl.

Lage 5 Bl. 1. 2 (S. 98—101) schliessen wo unsere Ausgaben des ersten Theiles abbrechen (1 p. 295 Schöne).
Bl. 3—10 verloren; es fehlt der Schluss der Chronik und der Anfang der series regum.
Bl. 11. 12 (S. 102—105) beginnt ser. reg. (app. 1 p. 5 Schöne) *sub quo Ilium*, wo auch nach Avgers Zeugniss die Handschrift von Constantinopel begann.

Lage 6 Bl. 1. 2 (S. 106—109) schliessen wo unsere Ausgaben der ser. reg. abbrechen (app. 1 p. 18 Schöne) *Pupinius et Balbinus occi . . .*
Bl. 3—10 verloren; es fehlt der Schluss der series regum und der Anfang der Chronik.
Bl. 11. 12 (S. 110—113) beginnen mit unseren Ausgaben Abr. 344.

Lage 7 Bl. 1—9 (S. 114—131) schliessen Abr. 1030.
Bl. 10 verloren; umfasste die Jahre Abr. 1031—1099.
Bl. 11 (S. 132. 133) Abr. 1100—1166.
Bl. 12 verloren; umfasste die Jahre Abr. 1167—1220.

Lage 8 (S. 134—157) vollständig.

Lage 9 (S. 158—181) vollständig, reicht bis Abr. 2319.

Lage 10 (und vielleicht noch weitere) verloren.

Damit ist die Frage endgültig entschieden. Wo äusserlich vollständige Handschriften mit äusserlich unvollständigen im Umfang übereinstimmen, ist der Beweis für ihr Verhältniss als Copien und Originale geführt. *NG*, welche die gleichen Lücken ohne Blattausfall aufweisen, sind aus *E* nach dessen Verstümmelung abgeschrieben. Dass in der Richterliste der Schreiber von *N* die vor Esebon fehlenden Namen zugesetzt hat, kommt um so weniger in Betracht, als diese mit denselben Worten in der Chronik p. 110 Schöne sich findet und darnach von dem Schreiber ergänzt werden konnten.

Für die Textkritik der eusebischen Chronik ergiebt sich daraus, dass der ganze Apparat — *NGEAZ* bei Petermann — wird entbehrt werden können, wenn die Mutterhandschrift, unsere *E*, vollständig und genügend verglichen sein wird. Bedeutende Ergebnisse können, da unser Text auf zwei von einander unabhängigen Abschriften derselben beruht, allerdings nicht erwartet werden. Aber wenn man erwägt einerseits, dass der armenische Text uns zur Zeit nur vorliegt in dem recht unzuverlässigen Avgerschen Druck, anderer-

seits, dass die Bücher des Eusebius zu den wichtigsten Denkmälern der späteren klassischen Litteratur gehören und namentlich die authentische Feststellung der armenischen Jahreszahlen, in welchen die Handschrift an zahlreichen Stellen von der Ausgabe abweicht, von Werth ist, so erscheint der Wunsch gerechtfertigt, dass eine neue Ausgabe des armenischen Textes mit entsprechender Uebersetzung in Angriff genommen werden möge. Die Handschrift ist so schön und deutlich geschrieben, dass die Arbeit verhältnissmässig leicht ist. Diesen Wunsch zu begründen war der Zweck dieser Zeilen.

Berlin. TH. MOMMSEN.

Tulliana et Mario-Victoriniana.

Von

Th. Stangl.

Programm

des

K. Luitpold-Gymnasiums in München

für das

Studienjahr 1887/88.

München.

Max Wild'sche Buchdruckerei (J. B. Lindl).

1888.

Anton Linsmayer

zum Gedächtnis.

Inhaltsübersicht.

I.

Tulliana.

Seite

Zur Textkritik der ciceronischen Reden
(de lege agr. II § 9. 23. 81, p. Fonteio 42, p. C. Rabirio perd. 25, p. Murena 29. 45. 55, p. Flacco 64, p. Balbo 3, p. Milone 43, p. Scauro 45[d], Philipp. I 3. II 42. 55. V 5. 11. VIII 7. X 19. XIII 12) . . . . . 1—11

II.

Mario-Victoriniana.

A.

Neubearbeitung der Abhandlung über die Definitionen.
a) Einleitung . . . . . 12—16
Text, mit Zeugnissen und kritischem Apparate . . . . . 17—48

B.

e zu K. Halms Text des victorinischen Kommentares zu
. . . . . 49—60

I.

Tulliana.

De lege agr. II § 9 Quid tam populare quam otium? quod ita iucundum est, ut et vos et vestri similes et fortissimus quisque vir maximos labores suscipiendos putet, ut aliquando in otio possit esse . . . Quin idcirco etiam maioribus nostris praecipuam laudem gratiamque debemus, quod eorum labore est factum, uti impune in otio esse possemus. Die Dreiteilung des zweiten Satzes: vos, vestri similes, Superlativ mit quisque wiederholt sich p. Flacco 104 qui vobis, qui vestri similibus placere cupiat, qui optimi atque amplissimi cuiusque hominis atque ordinis auctoritatem magni putet; die Zweiteilung: vos (hi), vestri (horum) similes findet sich de lege agr. II 77 num vobis aut vestri similibus in hoc numero locum fore putatis?, p. Caecina 103 se probatum vobis vestrique similibus semper voluit, p. Cluentio 158 me eius causam vel his iudicibus vel horum similibus probaturum (Merguet R. IV 503). An der Stelle jedoch, von welcher wir ausgegangen sind, haben die Handschriften nicht vestri similes — maioribus nostris, sondern maiores vestri — maioribus nostris; Müller schreibt mit Klotz maiores vestri **, Kayser streicht mit cod. Lagomarsin. 9 et maiores vestri, Karsten tilgt et vos — vestri et. Es wäre nicht undenkbar, dass die Korruptel der Überlieferung sozusagen unbewusst entstanden ist, etwa wie Orat. 105 L richtig hat sed-nam, A falsch nam-nam (fünf andere Beispiele dieser Art sind gesammelt in der W. f. kl. Philol. 1888 No. 18 S. 560). Indes ist ungleich wahrscheinlicher die Annahme, der Urtext sei nicht durch die Nachlässigkeit, sondern durch die bestimmte Absicht eines Schreibers getrübt worden, welcher verkannte, was feine Artigkeit des Redners gegen die Zuhörer sei und, verleitet durch die Korresponsion der Nebensätze ut — possit esse und uti — esse possemus, die Worte vestri similes der ersten Periode durch die nicht bloss in § 18 und 21 wiederkehrenden, sondern in ähnlichem Gedankengang überhaupt allgewöhnlichen Worte maioribus nostris der zweiten Periode, mit der durch das vorhergehende vos gebotenen Umgestaltung maiores

vestri (vgl. § 16), ersetzte. Ein ähnlicher Fehler liegt vor de lege agr. II 4 (Müller II 2 p. 190, 1 vocem [unam] — 4 una vox) und unten p. 10 zu Philipp II 55.

de lege agr. II § 23 At videte hominis diligentiam, ⟨quicquam⟩ si aut Rullum cogitasse aut si Rullo potuisse in mentem venire arbitramini: viderunt ei qui haec machinabantur, si vobis ex omni populo deligendi potestas esset data, vos eam sine dubitatione ad Cn. Pompeium principem delaturos .... Itaque excipitur hac lege Cn. Pompeius, ne cum P. Rullo — taceo de ceteris — decemvir fieri possit ... Viderunt et vident, si per imprudentiam vestram, neglegentiam meam legem incognitam acceperitis, fore, uti postea cognitis insidiis ... Cn. Pompei praesidium opponendum putetis. Hinsichtlich des Sprachgebrauches sei · verwiesen auf Phil. XI 24 und Verr. IV 33. In den Handschriften fehlt quicquam, das ein Anderer vielleicht lieber vor cogitasse einschaltet. Pluygers wollte — wahrscheinlich wegen II 98 haec tu cum istis tuis auctoribus excogitasti — excogitasse; aber das ist ebenso verfehlt, als wenn man II 55 ut haec portenta me consule potissimum cogitarent beanstanden oder umgekehrt de domo 115 (monumentum iste umquam aut religionem ullam excogitavit) Lambins Emendation cogitavit nicht anerkennen wollte (vgl. Merguet R. I 556. Antibarbarus[6] I 264). Müllers Vorschlag zu II 2 p. 197, 7 ⟨haec⟩ cogitasse vermag ich ebensowenig zu billigen als diligentiam, ⟨diligentiam⟩ si ... festzuhalten, das mir früher einmal beigefallen war. Denn Rullus soll hier offenbar als ein selbst völlig gedankenloser, unselbständiger Strohmann der an sich zielbewussten Agrarrevolutionäre hingestellt werden, ein Bestreben des Redners, das auch sonst unverkennbar hervortritt: vor Allem im Schlusse des vorhergehenden § 22 se ipsum renuntiabit decemvirum et videlicet collegas suos ascriptores legis agrariae non repudiabit, a quibus ei locus primus in indice et in praescriptione legis concessus est, ferner II 17 Hoc (nicht Huic, vgl. Müller zu II 2 p. 195, 3) tribuno plebis potissimum venit in mentem, populum Romanum universum privare suffragiis, I 22 Rullus atque ii, quos multo magis quam Rullum timetis, I 16 Tibi, Rulle, et istis tuis harum omnium rerum machinatoribus, I 14 tu, Rulle, — missos enim facio ceteros —.

de lege agr. II § 81 Quem agrum (Campanum) nunc praetereuntes vestrum esse dicitis et quem, ea iter qui faciunt externi homines, vestrum esse audiunt, is, cum erit divisus (a decemviris Rullianis), aeque vester esse dicetur? At qui homines possidebunt! Primo quidem acres, ad vim prompti, ad seditionem parati ...; deinde ad paucos, opibus et copiis adfluentis, totum agrum Campanum deferri videbitis. Vobis interea, qui illos a maioribus pulcherrimas vectigalium sedis armis captas accepistis,

gleba nulla de paternis atque avitis possessionibus relinquetur. Die Handschriften haben n e q u e — dicetur., ein Schreibfehler, der, beispielsweise auch für Pseudo-Asconius 114, 1 und 165, 1 Or. im Rhein. Mus. N. F. 39, 575 und 578 nachgewiesen, hier um so leichter erklärlich ist, als in § 81 allein schon ein neque, sechs nec vorausgehen. Über den Gebrauch von aeque siehe Merguet R. I 136, Ph. I 99. Müller deutete durch * * vor nequedicetur den Ausfall von neque erit u. dgl. an.

p. Fonteio § 42 Quid nunc vobis faciendum est studiis militaribus apud iuventutem obsoletis autem hominibus ac summis ducibus partim aetate, partim civitatis discordiis ac rei publicae calamitate consumptis . . .? Die älteste Handschrift (V) hat obsoletis autem h., eine jüngere (S) obsoletis aut h., mehrere Ausgaben obsoletis, † h. autem. Den richtigen Weg hat Müller gezeigt, indem er nach obsoletis ein dem summis paralleles Adjektiv einschaltete: es ist dann eben von zwei neben einander stehenden gleichendigen Adjektiven das eine ausgefallen, eine Erscheinung, die nahezu ebenso gewöhnlich ist als die Einschaltung einer Konjunktion zwischen zwei Adjektiven. Und zwar edierte Müller obsoletis, ⟨fortissimis⟩ autem h., während mich obsoletis, ⟨l e c t i s s i m i s⟩ autem h. sprachlich gleichwertig, diplomatisch wahrscheinlicher dünkt; Merguet R. III 19 verzeichnet sechzehnmal den Superlativ (darunter p. Font. 46), zweimal den Positiv (darunter Phil. XII 24 circumsessus lectis valentissimorum hominum viribus cecidi). Gegenüber dem etwaigen Einwand einer Kakophonie erinnere ich an H. Krafferts diesbezüglichen vortrefflichen Aufsatz im Dezemberheft der Z. f. d. G. W. 1887 — Bd. 41 (N. F. 21), 713—733, besonders 722—724 — und an die Nachweise zu Cic. Brut. 292 quoniam iam in der W. f. kl. Ph. 1888 No. 19 S. 598.

Nicht um eine neue Konjektur, sondern um die Abwehr alter handelt es sich p. C. Rabirio perd. § 25 Causam suscepisti antiquiorem memoria tua, quae causa ante mortua est, quam tu natus e s s e s; qua in causa tute profecto fuisses, si per aetatem esse potuisses, eam causam in iudicium vocas. de orat. I 241 num quis eo testamento (gemeint ist die I 180 sqq. besprochene causa Curiana), quod pater familias ante fecit, quam ei filius natus e s s e t, hereditatem petit? An der ersteren Stelle bieten die Handschriften n. esses, an der zweiten n. esset; Baiter, Halm und Kayser schreiben jedoch dort n. es, Müller n. e s; e t; die älteren Herausgeber hier n. e s t: die Konjunktive der Überlieferung schützen sich gegenseitig.

p. Murena § 29 Vt aiunt in Graecis artificibus eos auloedos esse, qui citharoedi fieri non potuerint, sic n o s videmus, qui

oratores evadere non potuerint, eos ad iuris studium devenire sagt Cicero in seiner köstlichen Karikatur der zeitgenössischen Juristen. Quintilian citiert VIII 3, 79 die Stelle genau so, wie sie oben nach Müller ausgeschrieben steht. Die Periode kann nicht richtig oder vielmehr nicht vollständig sein; denn die Cicerocodices haben ausnahmslos sic non nullos videmus, und drei Neuere edierten so, andere mit Cobet sic ⟨apud⟩ nos videmus. Zunächst dürfte die Annahme keinen Widerspruch erfahren, dass das nos der Quintilianhandschriften echt und recht sei, non der Ciceromanuskripte eine durch das anschliessende nullos beeinflusste falsche Variante desselben: nos videmus ist eben der notwendige Gegensatz zu aiunt in Graecis; und Müller ist vollkommen im Recht, wenn er gegen Cobets sic ⟨apud⟩ nos v. einwendet: 'Apud nos' fieri oportet, quae 'nos' videmus, contraria iis, quae aiunt fieri apud alios solere. Ferner halte ich unter allen Umständen an nullos fest, insoferne es ein Wort ist, nicht insoferne es der von videmus abhängige Akkusativ eines Nomens ist: nullos steht nun einmal in den Handschriften des Autors selbst, nicht des Citators, und mag auch das Sätzchen mit ihm kranken, so ist es doch auch ohne dasselbe nicht vollkommen. Was nun? sic nos ⟨non⟩ nullos videmus? zu schwach! sic nos nullos ⟨non⟩ videmus? zu stark! Ausserdem beides unwahrscheinlich wegen der Satzform: non nullos (nullos non) — qui — eos. Man erwartet also zum Verbum kein zweites Akkusativnomen, sondern ein Adverbium, und zwar mittleren Gewichtes oder dehnbaren Gehaltes. Cicero hatte geschrieben: Vt aiunt in Graecis artificibus eos auloedos esse, qui citharoedi fieri non potuerint, sic nos milies videmus, qui oratores evadere non potuerint, eos ad iuris studium devenire. Ein boshaftes Wörtchen, dieses milies: es steckt in ihm zugleich ein Körnchen Wahrheit und eine humorvolle Übertreibung jener Art, mit welcher de lege agr. II 23—30, wie Juristen und Nichtjuristen männiglich bekannt, gesättigt ist. Die Umwandlung des nicht eben häufigen Adverbiums milies in den Pronominalakkusativ nullos vollzog sich vor videmus, qui leicht; die Überlieferung des Quintilian aber erklärt sich durch das Dilemma: entweder der Rhetor fand selbst nicht mehr das richtige milies, sondern das neben nos sinnlose nullos vor und liess es weg, oder die Verderbnis liegt hinter seiner Zeit und die Streichung rührt von einem Grammatiker her. Diplomatik und Sprachgebrauch: p. C. Rabirio perd. § 15 moreretur prius acerbissima morte miliens C. Gracchus ist miliens, von Halm aus den handschriftlichen Lesungen miles, illi es, in dies, ille enim illi gewonnen, in alle Ausgaben übergegangen. Halm emendierte wohl nach Stellen wie Phil. II 112 Non miliens

perire est melius quam in sua civitate sine armatorum praesidio non posse vivere?, ad Att. XIV 9, 2 mori milies praestitit quam haec pati, de off. I 113 milies oppetere mortem quam illa perpeti maluisset. Aber milies wird nicht bloss mit mori malo quam — und synonymen Ausdrücken verbunden: Verr. III 130 Non hoc nunc primum audit reus ab accusatore: iam antea in sella sedens praetor miliens audivit, p. Sestio 123 Nominatim sum appellatus in Bruto — Miliens revocatum est, p. Milone 54 'Devertit in villam Pompei.'—Villam ut perspiceret? Miliens in ea fuerat! de rep. III 17 genera iuris milliens mutata demonstrem. Vgl. ausserdem Merguet R. III 161, Antibarbarus[6] II 77 und Georges[7] s. v. II, welcher anmerkt, dass milies = sescenties = 'unzähligemal' sich auch bei den scenischen Dichtern findet, besonders bei Terenz.

p. Murena § 45 werden jene Bewerber um öffentliche Ämter verspottet, welche die Gunst des Volkes nicht durch juristischen Rat oder Übernahme von Verteidigungen zu gewinnen suchen, sondern unmittelbar vor den Wahlen alle erdenklichen Anklagen betreiben, wodurch sie ihren politischen Gegnern wirksame Waffen liefern, während sie die Agitation der eigenen Parteigänger lahm legen. 'Videsne tu illum tristem, demissum? iacet, diffidit, abiecit hastas'. Serpit hic rumor. 'Scis tu illum accusationem cogitare, inquirere in competitores, testis quaerere? Alium faciam (= werde wählen), quoniam sibi hic ipse desperat?' Eiusmodi de candidato rumore amici intimi debilitantur, studia deponunt: aut statim rem abiciunt aut suam operam et gratiam iudicio et accusationi reservant. statim — reservant schrieb Müller, eben um dieses Gegensatzes willen; die Handschriften geben restam (certam) oder textam (testam, testem). statim ist, bei der Antithese der Verba abiciunt-reservant — von denen das erstere eine Steigerung von debilitantur, das letztere eine bestimmtere Fassung von deponunt darstellt — selbstverständlich: der Hauptgegensatz scheint nicht in den Temporalattributen, sondern in den Nominalobjekten zu liegen. Von den zahlreichen sonstigen Verbesserungsvorschlägen (aut totam r., aut molestiam omnem, aut molestam rem totam) weist bloss der Halmische — aut, ut desertam, rem — auf die richtige Fährte. Der Amtsbewerber hat, wie seine Gegner ausstreuen, die Flinte ins Korn geworfen und begnügt sich, seine Mitbewerber, sobald sie gewählt sind, de ambitu, de peculatu u. dgl. anzuklagen. Folgen: des Amtsbewerbers Freunde lassen, dem allgemeinen Gerede glaubend, als habe ihr Mann selbst seine Kandidatur aufgegeben und so zu sagen das nahezu fertige Gewebe aufgedröselt, nunmehr auch ihrerseits seine Wahl fallen und beschränken sich darauf, bei

der in Aussicht stehenden Anklage der durchgedrungenen Mitbewerber den Ankläger mit ihrem ganzen Einflusse zu unterstützen. Also: 'abiecit hastas' — rem abiciunt und 'accusationem cogitat' — accusationi reservant bezeichnen die Marksteine des Gedankenverhältnisses, und zwar bezieht sich 'abiecit hastas' ja nicht etwa auf den thatsächlichen Verzicht auf die Kandidatur, zu welchem der diesseitige Amtsbewerber sich entschlossen, sondern auf das diesbezügliche, von seinen Feinden verbreitete und bald auch von seinen Freunden geglaubte Gerücht. Wer dies festhält, wird aus aut restam (textam) rem abiciunt herstellen: aut, ⟨ut⟩ retextam, rem abiciunt. Die ursprüngliche Bedeutung von retexere 'aufdröseln, auftrennen' tritt klar hervor in der bei Dichtern (Ovid, Statius) und Prosaikern (Cic. Acad. II 95) gebräuchlichen Phrase telam r.; der übertragene Gebrauch von retexere = irritum facere, commutare, steht fest aus de or. II 158 ipsi dialectici se compungunt suis acuminibus et multa quaerendo reperiunt non modo ea, quae iam non possint ipsi dissolvere, sed etiam, quibus ante exorsa et potius detexta prope retexantur, Phil. II 32 Itaque iam retexo orationem meam ('widerrufe' Georges), fin. V 84 Non potes, nisi retexueris illa (id est 'irrita feceris' Nizolius), ad fam. XI 14, 3 nihil tam praeter spem umquam; nam die tuo natali victoria nuntiata in multa saecula videbamus rem publicam liberatam: ⟨iam⟩ (⟨nunc⟩Wes.) novi timores retexunt superiora, ib. XI 28, 5 (Matius Ciceroni) An quod adulescens praestiti, cum etiam errare cum excusatione possem, id nunc aetate praecipitata commutem ac me ipse retexam (vgl. Hofmann — Andresen, Ausgew. Br. von C., II[2] 141), in Verr. II 63 Omnia erant Metelli eiusmodi, ut non tam suam praeturam gerere quam Verris praeturam retexere videretur. Ferner schreibt Cicero texere telam, basilicam antiquis columnis, epistolas cotidianis verbis, plagas contra se, opus luculente, und diese Stellen gehören nicht ausschliesslich den Briefen (ad Att. IV 16 (17), 8, ad fam. IX 21, 1, ad Qu. fr. III 5 (6) 1), sondern auch den philosophischen und rhetorischen Schriften an (Acad. pr. II 147, de or. III 224). Wie hastas abicere, gehört auch das metaphorische texere, retexere der Vulgärsprache an.

p. Murena § 55 qui (Murena) primum, dum ex honoribus continuis familiae maiorumque suorum novum ascendere gradum dignitatis conatus est, venit in periculum, ne et ea, quae ei relicta, et haec, quae ab ipso parta sunt, amittat; deinde propter studium novae laudis etiam in veteris fortunae discrimen adducitur. Vgl. § 86 modo fortunatus videbatur, quod primus in familiam veterem, primus in municipium antiquissimum consulatum attulisset; nunc idem squalore et sordibus confectus vester est

supplex ... Nolite, iudices, hac eum cum re, qua se honestiorem fore putavit, etiam ceteris ante partis honestatibus privare. ascendere gradum (ohne in oder ad, vgl. Merguet R. I 296, Ph. I 243. Antibarbarus[6] I 184) ist geschützt durch p. Font. 4 und p. Cluent. 150 asc. paucos gradus — Alpes — summum locum, ferner durch de off. II 62 und de div. I 58. 124 asc. altiorem gradum — adversam ripam — suggestum. Die Handschriften geben unum statt novum, Müller in hunc, Andere ultimum, summum, unum post alterum. Wer novum — auf das auch H. Nohl, wie er nach Zusendung meines Manuskriptes brieflich mir mitteilt, geraten ist — beanstandet, weil fünfundzwanzig Wörter später novae folgt, der möge bedenken, dass nach jener Theorie der ganze Satz deinde — adducitur, da er, mit dem Vorhergehenden verglichen, inhaltlich kein Novum bringt, als Glossem gestrichen werden müsste. Vgl. auch tenet — teneret in der Stelle, zu welcher wir jetzt übergehen:

p. Flacco § 64 haec cuncta Graecia, quae plurimis artibus, quae etiam imperio et bellica laude floruit, parvum quendam locum, ut scitis, Europae tenet semperque tenuit, Asiae maximam oram bello superatam cinxit urbibus, non ut munitam coloniis illam gubernaret, sed ut obsessam teneret. Die Codices TW bieten generaret (statt der romanischen Schreibung governaret); in F ist augeret, in S gentem eitel Konjektur. Müller wollte regeret, du Mesnil und Klotz illam regionem, Baiter und Kayser [illam gentem]. Vgl. Merguet R. II 434 und Georges[7] s. v. II.

p. Balbo § 3 non nulli litteris ac studiis doctrinae dediti quasi quiddam incredibile dicere putabantur, ei, qui omnes animo virtutes comprehendisset, omnia, quae faceret, quadrare. In den Manuskripten steht tractare; die neueren Herausgeber bis Müller, der seinerseits zu II 3 p. 135, 25 procedere vermutet, schreiben mit Madvig recte se dare — gleich quadrare ein dem sermo familiaris entnommener Ausdruck —, Andere verlangten recte cadere, recte habere. quadrare = τετραγωνίζειν = 'viereckig zurichten', ein zunächst auf die Thätigkeit des Zimmermannes und Steinmetzen bezügliches Wort, wird von Cicero mindestens siebenmal gebraucht: und zwar, transitiv wie intransitiv, in der speziellen Bedeutung der rhythmischen Gestaltung der Rede de or. III 175 sicuti versum numerose cadere et quadrare et perfici und Orat. 197 quadrandae orationis industria (Orat. 208. 233 dafür in quadrum redigere), intransitiv in der generellen 'sich zweckmässig gestalten, sich fügen, passen' p. Caelio 69 Nihil est quod in eiusmodi mulierem non cadere videatur. — quod profecto numquam hominum sermo comprobasset, nisi omnia, quae cum turpitudine aliqua dicerentur, in

istam quadrare apte viderentur, Brut. 43 quoniam tibi ita quadrat, omnia fuisse in Themistocle paria et Coriolano und an andern von Georges[7] verzeichneten Stellen aus den Briefen und Reden. Auch bei Quintilian und Columella, bei Vergil und Horaz begegnet das Wort.

p. Milone § 43 Hunc diem igitur campi speratum atque exoptatum sibi proponens Milo cruentis manibus scelus et facinus prae se ferens et confitens ad illa augusta centuriarum auspicia veniebat? Quam hoc non credibile in hoc, quam idem in Clodio non dubitandum, qui se ipse interfecto Milone regnaturum putaret! Überliefert ist von den Handschriften ET quin se ille, von S und den übrigen minderwertigen qui se, ohne ille; Müller schreibt mit Halm und den neuern Herausgebern cum se ille. Über die Verwechslung von ille und ipse in den Manuskripten handelt Müller zu II 3 p. 80, 4. In dem vorstehenden Satze erklärt sich die Verdrängung des ipse durch ille einerseits aus dem vorhergehenden hoc — hoc, anderseits aus der Meinung des Archetypusschreibers, welche hinwiederum auch den Verfasser der Urhandschrift der S-Klasse zur Weglassung des ille verleitet hat: nicht ipse, sondern ipsum allein sei grammatisch möglich. In Wahrheit sind, wie aus Nägelsbachs Stilistik[6] § 91, 3 und Antibarbarus[6] I 724 zu ersehen ist, in der klassischen Latinität bei derartigen Verbindungen nicht die Akkusative, sondern die Nominative von ipse die beliebtere Konstruktion. Häufiger allerdings als die Vertauschung von ipse mit ille ist bei solchen Fällen in den Handschriften die Assimilation von ipse an die obliquen Kasus des Pronomen personale oder reflexivum: Müller zu IV 3 p. 133, 3 a se ipsi (Variante ipsis) petunt; 160, 21 de me ipse (ipso) glorier; 164, 15 te ipse (ipsum) cognosces; 188, 27 a se ipse (ipso) mercedem exigat; IV 1 p. 438, 9 in se ipse (Konjektur ipso) omnem spem reponet sui; Tusc. II 11 p. 47, 25 Schiche: qui obtemperet ipse (Hadoardus, ipsi G R B) sibi.

Aus Isidors Origines XIX 23, 5 führt Müller II 3 p. 256, 16 folgendes Fragment der Scauriana an: Quem purpura regalis non commovit, eum Sardorum mastruca (Schafspelz) mutavit? Kennen wir auch die genaue Beziehung des Gedankens nicht, so ist gleichwohl nach mehrfachen ähnlichen Satzgebilden die Vermutung berechtigt, das zweite Perfekt sei aus mutabit verschrieben.

Philipp. I § 3 Dictaturam, quae iam vim regiae potestatis obsederat, funditus ex re publica sustulit; de quo ne sententias quidem diximus. 'de quo' = 'mit Bezug worauf' steht wie de or. II 25 C. Lucilius dicere solebat, neque se ab indoctissimis neque a doctissimis legi velle, quod alteri nihil intellegerent,

alteri plus fortasse quam ipse; de quo etiam scripsit 'Persium non curo legere, Laelium Decumum volo' und de sen. 10 Hic et bella gerebat ut adulescens, cum plane grandis esset, et Hannibalem iuveniliter exultantem patientia sua molliebat; de quo praeclare Ennius: Vnus homo nobis cunctando restituit rem. Die Handschriften (V D) geben Phil. I 3 de qua, wie V 384, 2 quae etiam statt quo etiam; Müller (II 3 p. 361, 22) mit Klussmann de qua ⟨re⟩. Derselbe Fehler scheint de sen. 74 vorzuliegen. Hier geben die Handschriften und Ausgaben: Moriendum certe est, et incertum an hoc ipso die. Mortem igitur omnibus horis impendentem timens quî poterit animo consistere? De qua non ita longa disputatione opus esse videtur, cum recorder ... legiones nostras in eum locum saepe profectas alacri animo et erecto, unde se redituras numquam arbitrarentur. Quod igitur adulescentes, et ii quidem non solum indocti, sed etiam rustici, contemnunt, id docti senes extimescent? Da der Präpositionalausdruck nicht bloss auf mortem impendentem sich zurückbezieht, sondern den Satz mortem — qui timeat non posse animo consistere vertritt, so ist auch hier nur De quo am Platz. In der den Neulateinern ebenso ungeläufigen Anknüpfungsformel in quo (daneben oft in quo genere, qua in re), über welche Sorof im Index zu de oratore, I. S. Reid zu Acad. post. I 32 (wo z. B. Philipp. II 23. 49 angeführt werden), Ottfr. Müller zu Varro de l. l. V 108 sprechen, ist dieselbe Assimilation des Relativneutrums an ein vorhergehendes Femininsubstantiv von Ernesti aus dem cod. Gudian. 1 verbessert de or. I 246 quod iuris civilis ars sit plena delectationis! in quo (qua L) tibi remittunt omnes istam voluptatem et ea se carere patiuntur, von mir de or. I 144 audieram etiam, quae de orationis ipsius ornamentis traderentur: in quo (qua L) praecipitur primum ut (und zwar aus II 331 sequitur ut causa ponatur: in quo videndum est ne ... II 83 genera rerum primum exponerentur: in quo vitium est si ... II 239). in Pis. 82 endlich ist In quo von H. A. Koch aus Quod hergestellt.

Philipp. II § 42 Haec ut colligeres, homo amentissime, tot dies in aliena villa declamasti? Quamquam tu quidem, ut tui familiarissimi dictitant, vini exhalandi, non ingeni acuendi causa declamas. So schrieb Müller mit der Vulgata nach D, verzeichnet hingegen (zu II 3 p. 389, 15) als Lesart der Vatikanhandschrift ('longe praestantissimum codicem' nennt er V p. XCIX) ingeniendi; als Konjekturen von Halm, O. Müller und sich: ingeni exercendi, alendi, excolendi. Die erste und dritte Vermutung nimmt sich neben der handschriftlichen Überlieferung wenig wahrscheinlich aus; ansprechender ist alendi,

wenn man de or. II 123, Brut. 220, Merguet R. I 192, Ph. I 144. 281 vergleicht. Meines Erachtens lässt sich sowohl ingeniendi als auch ingeni acuendi am leichtesten erklären aus der Urschrift ingeni augendi. Der Ausdruck ingenium augere, in einem Sallustfragment (H I 48 D.) handschriftlich gesichert, bildet einen ebenso klaren als launigen Gegensatz zu vinum exhalare (de lege agr. II 15 privatorum pecunias augeri, publicas exhauriri) und ist nicht kühner als animum augere, welches, von Livius und Tacitus abgesehen, wiederum bei Sallust und Cicero vorkommt. Das vulgäre ingeni acuendi in D ist offenbar Konjektur zu der unvollständigen Überlieferung von V, als deren Quelle man den gemeinsamen Archetypus von V und D betrachten darf.

Philipp. II § 55 Omnia perfecit, quae senatus salva republica ne fieri possent perfecerat. So die Handschriften V D; seit Campe ediert man perfecit — providerat (vgl. p. 2 zu de lege agr. II 9), ich ziehe vor perfecit — prospexerat. Sinn und Anwendung der beiden Verben decken sich (Merguet R. III 813 und 815); diplomatisch jedoch liegt prospexerat näher als providerat wegen der Varianten, welche Müller zu II 3 p. 503, 30 aus Philipp. X 23 mitteilt: perficere — proficeret a g vulg., perficere — prospiceret V, perficere — perficeret b t; dazu kommt de or. I 151 perficitur L, perspicitur Julius Victor.

Philipp. V § 5 Hoc dies duodecim perfecerunt, ut, quem nemo praeter Cotylam ante inventus sit qui defenderet, is habeat iam patronos etiam consulares. Bei Müller fehlt ante, der Gegensatz zu iam, im Texte; im Apparate zu II 3 p. 439, 7 heisst es: Cotylam tum 'O cum Ferrario', Kays. prob. (fort. praestat 'Cot. olim'), cotyian an cotyionem V, cotylonem a b g. Über das adverbielle ante siehe Merguet R. I 246, Ph. I 204.

Philipp. V § 11 Quid? illi immanes quaestus ferendine, quos M. Antoni decocta exhausit domus? Überliefert ist tota; Müller schreibt † tota, vermutet zu II 3 p. 441, 11 tam vorax, verzeichnet von anderweitigen Verbesserungsvorschlägen una (aus V 12), sola, tota ex re publica, tot una. Vgl. Phil. II 44 Tenesne (‚M. Antoni,) memoria praetextatum te decoxisse? Illud audaciae, quod sedisti in quattuordecim ordinibus, cum esset lege Roscia decoctoribus certus locus constitutus, quamvis quis fortunae vitio, non suo decoxisset; ferner Georges[7] s. v., besonders II.

Philipp. VIII § 7 Vtrum hoc bellum non est an etiam tantum bellum, quantum numquam fuit? Müller bemerkt zu II 3 p. 477, 25: 'an est' scr. sine ulla dubitatione, 'etiam' V, Halm., 'an etiam' D, vulg. Illud natum est ex 'et' (pro 'est'; ad p. 189, 15) 'an' (ad 453, 33), in hoc pars veri servata, falsum adsumptum

est ut 473, 8 in 'itaque quod'. De repetito v. 'est': 'non est an est' Seyff. Lael.[2] p. 85, supr. ad. p. 77, 30. Ich denke so:

447, 28 gibt Müller richtig tum; V tum deinde, D deinde
447, 29 „ atque; V tum atque, D tum

In V ist also an beiden Stellen zugleich die richtige und die falsche Lesart erhalten (mit dem Unterschiede, dass die Glosse 477, 28 nachsteht, 477, 29 voransteht), in D einzig die falsche Lesart. Das Gegenteil findet 473, 8 und 477, 25 statt:

473, 8 schreibt Müller richtig itaque; V ita quod, D itaque quod
477, 25 ist zu schreiben an [etiam]; V etiam, D an etiam

Hier hat demnach V beidemal bloss die unrichtige Lesart (quod und etiam), D nicht nur die unrichtige, sondern auch die richtige (que quod und an etiam), und zwar letztere vor der ersteren. Zu p. 241, 29 hat Müller 12 Stellen seines dritten Bandes der Reden gesammelt, an welchen etiam Zusatz ist, darunter in V allein p. 364, 5 (Philipp. I 5).

Philipp. X § 19 Omnis est misera servitus; sed fuerit quaedam necessaria: ecquodnam ⟨fore⟩ principium putatis libertatis capessendae? Die auch sonst (Müller zu II 3 p. 473, 8) häufige Korruptel que statt quod, welche hier in V begegnet (umgekehrt hat V 384, 4 quod statt que), kann uns nicht veranlassen, Halms ecquandone oder Ieeps ecquamnam anzuerkennen. Faernus, Th. Mommsen und Müller suchen den Fehler in putatis, welches sie durch P. C. datis, spectatis, repudiatis ersetzen; Graevius wollte ecquodnam fuerit pr. [putatis] l. c.

Philipp. XIII § 12 in paternum auguratus locum ego eum mea nominatione cooptabo. Vtrum igitur ⟨augures nos⟩ augurem Iovis O. M., cuius interpretes internuntiique constituti sumus, utrum populus Romanus libentius sanciet: Pompeiumne an Antonium? Müller schreibt mit Madvig sumus, ⟨nos⟩; Pluygers hatte Juppiter O. M. empfohlen.

II.

Mario-Victoriniana.

A.

In einem goldenen Büchlein, dem Anecdoton Holderi, hat Hermann Usener vor zehn Jahren den unanfechtbaren Nachweis erbracht, dass die gewöhnlich mit und unter den rhetorisch-logischen Werken des 'letzten römischen Philosophen' überlieferte Schrift De definitionibus nicht wie manche, auch ältere Handschriften und alle Drucke sagen, den Anicius Manlius Severinus Boethius, sondern den Kommentator von Ciceros Rhetorik zum Urheber habe.

Der Erweis, dass C. Marius Victorinus, ein Afrikaner von Geburt, seines Zeichens, wie Cassiodorius Senator sagt, ex rhetore episcopus, um die Mitte des vierten Jahrhunderts n. Chr. das Schriftchen über die fünfzehn Definitionsarten verfasst habe, stützt sich auf die ganze Arbeitsweise des Autors, der geringe logische Schulung verrät und aus dem Citieren von Ciceros rhetorischen Schriften und Reden nicht herauskommt; auf einen Verweis, den der Kompilator des liber definitionum auf eine einbändige Übersetzung und Bearbeitung der quinque voces des Porphyrius als auf ein eigenes Werk macht (unten p. 9 (25), 13); auf die Unterschrift, welche der Traktat in einer Vatikanhandschrift des elften Jahrhunderts aufweist: liber definitionum Victorini; endlich auf ausdrückliche und ausführliche Citate, welche Boethius selbst, ferner Cassiodorius Senator und Isidorus aus jener Schrift als aus einer Arbeit des bekannten Rhetors und christlichen Bischofs Marius Victorinus anführen.

Wie Usener den wahren Namen des Verfassers erst wieder der Gegenwart aufzeigen musste, so gilt es auch, die Textgestalt jenes Werkchens von Neuem zu entdecken. Wetteifert doch der letzte Druck bei J. J. Migne — Cursus Patrolog. Lat. complet., vol. LXIV p. 891, 12—910, 31 — mit dem Kläglichsten, was in Akrisie bei irgend einem spätlateinischen oder mittelalterlichen Autor jemals geleistet worden ist. Es ist aber gerade eine möglichst treue Wiederherstellung dieser Schrift, welche zu

den geschichtlich wichtigsten Denkmalen der späteren römischen Rhetorik-Logik gehört und im Mittelalter, besonders mittelbar und in einem Auszuge, der vom zweiten Teile bald nach des Victorinus Tode entstanden sein muss, viel gelesen und verwertet wurde, durch besondere Verhältnisse der Jetztzeit geboten: Die Wiener Akademie hat Cassiodor, mit Ausnahme der Variae, und Isidor in ihr Programm neuer kritischer Ausgaben von Kirchenschriftstellern aufgenommen, und es wäre damit teilweise die unerlässliche Grundlage für eine Geschichte der späteren römischen 'Encyklopädisten' geschaffen, welche die Freunde dieser Litteratur von der berufensten Feder H. Useners seit Jahren erwarten. Zu den lehrreichsten und anziehendsten Kapiteln eines derartigen Buches wird jedenfalls jenes zählen, welches das Verhältnis der grossen Kompilatoren des fünften bis siebenten Jahrhunderts zu unserer Schrift des Victorinus und ihre Stellung zu einander untersucht. Es ist nämlich längst bekannt, dass von den fünfzehn Definitionsformen, welche im zweiten Teile der victorinischen Abhandlung (unten p. 16 (32), 18 sqq.) aufgezählt und an Beispielen veranschaulicht werden, Boethius in den Commentarii in Ciceronis Topica — M. T. Ciceronis opera ed. Orelli 1833, vol. V 2 p. 324, 46 — 327, 8 — eine kritische Übersicht, Cassiodorius Senator in seinen Institutiones divinarum et saecularium lectionum, lib. II cap. 'De definitionibus' — Migne, vol. LXX p. 1173, 44 — 1175, 60 = Garet, vol. II p. 570. 571 — und Isidorus in seinen Origines, l. II cap. 29 'De divisione definitionum ex Marii Victorini libro abbreviata' — Arevalo, vol. II p. 173 — einen mehr oder minder genauen und unkritischen Auszug bieten. Die allgemeine Ansicht ging bis jetzt dahin, Isidor benütze hiebei nicht den Victorinus unmittelbar, sondern schreibe die Excerpte des Cassiodor ab. Usener hingegen nimmt einen vor Cassiodor liegenden, uns nicht mehr direkt erhaltenen Auszug aus Victorinus als gemeinsame Quelle an, aus der Cassiodor und Isidor, jeder in seiner Art, geschöpft hätten. Die Entscheidung dieser Streitfrage, welche demnächst von beachtenswerter gegnerischer Seite wieder aufgegriffen werden soll, muss in der Schwebe bleiben, bis die Texte der Schriftsteller, um welche sie sich dreht, auf breiterem und gesicherterem Fundamente ruhen.

Um für den Quellenautor dieser Forderung thunlichst zu genügen, sind drei unbenützte, unsern Zwecken im ganzen wohl genügende Handschriften, zwei Münchener und eine Berner, verglichen worden:

M = Codex Latinus Monacensis 14272 (Emeram. C. 41) membr. misc. in 2^{0} min. s. X et XI, 192 fol. Hinter des Boethius Commentarii in Ciceronis Topica, Introductio in categoricos

syllogismos, De hypotheticis syllogismis folgt fol. 149[a] die victorinische Schrift, von einer Hand des elften Jahrhunderts geschrieben und mit der rotdintigen Aufschrift von späterer Hand Incipit liber Boetii de diffinitione und der schwarzdintigen Unterschrift dgra. s. von erster Hand versehen. Das Fehlen einer eigentlichen subscriptio und einer vertrauenswürdigen inscriptio ist um so bemerkenswerter, da gerade dieses auch inhaltlich gediegene Manuskript in allen echtboethianischen Werken durch die sorgsame und saubere, von erster Hand bethätigte Wiedergabe der uralten Titulaturen jedes beginnenden und endenden Buches sich auszeichnet.

N = Codex Latinus Monacensis 14819 (Emeram. h. 9) membr. in 8°. s. XII, 140 fol., enthält, nach den boethianischen Schriften De differentiis topicis und Liber de divisione, auf fol. 97[b]—131[b] den victorinischen Traktat. Auf- und Unterschrift, für welche ein je mehrzeiliger Raum ausgespart ist, vermisst man hier insoferne weniger, als auch bei den übrigen Abhandlungen weder die erste noch eine zweite Hand diese Arbeit nachgeholt hat.

V = Codex Bernensis 300 (Hagen pag. 318) s. XI ex. (nach meinem Dafürhalten s. XII und nicht älter als N, was vortrefflich zur Wertabstufung der drei Codices stimmt) membr. 4°, 64 fol. Nach fünf logischen Schriften des Boethius und nach Apuleius' peri hermenias und Augustinus' Categoriae folgt die fragliche Abhandlung des Victorinus ohne Auf- und Unterschrift. Die Überlieferung ist fragmentarisch, indem der vierte Teil des Traktates (Migne p. 905—910 = p. 23 (39), 15 bis zum Schluss) verloren gegangen ist.

Nicht unerwähnt soll bleiben, dass codex Erlangensis 579 (Jrmischer pag. 170) s. X zwar zu Boethius De differentiis topicis, De divisione, De categoricis syllogismis, De hypotheticis syllogismis einen sehr verlässigen Text bietet, jedoch unsere pseudoboethianische Schrift nicht enthält.

M N V stammen in den Dreiviertteilen der Schrift, welche nicht bloss in M N, sondern auch in V erhalten sind, aus einem und demselben Archetypus. Dies wird bewiesen durch die ausserordentlich zahlreichen guten, aber auch durch einige fehlerhafte Lesarten, welche MNV gegen Migne Vulgata = π gemein haben. Die Herleitung aus dieser Urhandschrift ist für keine unserer Abschriften eine unmittelbare: bei M und N vollzog sie sich vielleicht durch ein, bei V jedenfalls durch mehr als ein Mittelglied. Im allgemeinen ist erstere Quelle die reinere, letztere die trübere, sei es durch die Beimischung einer andern minder guten Rezension oder infolge der Willkür des Abschreibers oder durch beides zugleich. Verhältnismässig den

treuesten Text zeigt M; ihm steht sehr nahe N, ohne jedoch, was ja zeitlich und örtlich wohl denkbar wäre, aus M abgeschrieben zu sein; nach Umfang und Art der Überlieferung nimmt den letzten Platz ein V, wenngleich selbst diese Handschrift manche Stellen allein, manche mit π, richtig überliefert hat. Weder MN, noch V und am allerwenigsten π ist frei von Interpolationen.

Eine willkommene Ergänzung dieser drei Manuskripte des Quellenschriftstellers bilden die Zeugnisse seiner Excerptoren. Aus dem inhaltlich gekürzten und sprachlich meist umgestalteten Auszug des Boethius kann man freilich nur ausnahmsweise auf den Wortlaut des victorinischen Originales schliessen. Desto fruchtbringender ist die Vergleichung des Victorinus mit Cassiodor und Isidor. Bei beiden wurde von dem unzuverlässigen Texte Mignes abgesehen und für Isidor die oben angeführte Ausgabe des Arevalo v. J. 1799, für Cassiodor, neben dem Texte des Mauriners Garet v. J. 1729, drei wertvolle Handschriften benützt, welche Th. Stettner für die neue Wiener Ausgabe zuerst verglichen und mir liebenswürdig überlassen hat. Es sind dies:

B = Codex Bambergensis H. I. IV 15 s. VIII—IX
S = „ Scti. Galli 855 s. IX
W = „ Wirceburgensis mp. fth. 5 s. IX.

Als drittes kritisches Hilfsmittel sind die Handschriften der von Victorinus selbst angeführten Autoren zu betrachten, also vornehmlich des Cicero, aus dessen Rhetorik, Topik und Reden in unserm Schriftchen mehrere den Ciceroforschern nicht immer bekannte Citate begegnen. Bezüglich des prinzipiellen Standpunktes, welchen der Textkritiker zwischen auctores und testes einzunehmen hat, halte ich an den im neunzehnten Bande der Bl. f. d. bayer. G. 1883 ausgesprochenen Anschauungen fest. Man braucht bloss an die dort beigebrachten Worte des Victorinus (p. 10 (26), 7) 'Definit Tullius quid sit gloria his, ut opinor, verbis' oder an das falsche Citat p. 25 (41), 23 'de domo sua' statt 'pro Milone' zu erinnern, um 2 (18), 3. 13 (29), 26. 15 (31), 29. 18 (34), 8 und an ähnlichen Stellen nicht unsern Ciceromanuskripten, sondern MNV zu folgen: jene geben unzweifelhaft einen reineren Text, aber auch die diesseitige Überlieferung ist nicht sinnlos und ihre Entstehung ist erklärlich. Auch lassen wir beispielsweise ungeändert neben einander stehen Cic. in Verr. III 6 An tu maiores ullas inimicitias putas esse quam contrarias hominum sententias ac dissimilitudines studiorum ac voluntatum? und Victorinus p. 5 (21), 20 An tu maiores (ohne ullas) in. p. esse quam c. h. voluntates et dissimilia studia?, ebenso Cic. p. Sext. Rosc. 91 qui, tamquam si offusa rei publicae sempiterna nox esset, ita ruebant

in tenebris und Victorinus p. 22 (38), 18 qui quasi — sempiterna nox esset. — Wer die Übereinstimmung verfolgt, welche zwischen unsern Handschriften des Victorinus, Cicero, Cassiodor und Isidor im allgemeinen gegenüber π besteht; wer ferner erwägt, dass an mehreren Stellen die Lesarten von MN, nicht jene von V π, durch die Ciceromanuskripte bestätigt werden, wird es gerechtfertigt finden, dass auch in der ersten Hälfte des Traktates, wo in der Regel bloss MNV gegen π oder MN gegen V π stehen, die entsprechende Wertschätzung der Handschriften grundsätzlich beobachtet worden ist.

Eine besondere Bemerkung erheischt die Wortstellung: hinsichtlich ihrer bekenne ich mich einer bewussten Inkonsequenz. Allerdings haben z. B. p. 17 (33), 9 MNV, wie Cassiodor und Isidor bezeugen, die richtige Wortstellung, und auch p. 6 (22), 10. 8 (24), 32. 14 (30), 19. 19 (35), 4 ist die von π gebotene Wortabfolge handgreiflich widersinnig; dagegen wagte ich nicht p. 3 (19), 4. 6 (22), 28. 7 (23), 13. 9 (25), 13. 11 (27), 15. 19 (35), 17, wo MNV mehr oder minder interpolationsverdächtig sind, von der Vulgata abzugehen.

Die im kritischen Apparate mit *v.* (vide) eingeführten Seiten- und Zeilen-Citate geben zur Begründung der jeweilig in den Text aufgenommenen Lesart Belege bald sachlicher, bald sprachlicher, bald diplomatischer Art, und zwar nicht bloss aus De definitionibus selbst, sondern auch aus jenem Abschnitte der *Rh. L.* (Rhetores Latini minores, ed. C. Halm), welcher des Victorinus Kommentar zu Ciceros Rhetorik enthält (p. 155—304). Praktische Erwägungen waren bestimmend, hiebei die Stellen aus De definitionibus nicht nach der durchlaufenden, oben in der Mitte stehenden Seitenzahl des Gesamtprogrammes (17—48), sondern nach ihrer besonderen, seitwärts parallel laufenden (1—32) anzuführen. Von Belegen aus den theologischen Abhandlungen des Victorinus wurde abgesehen: in Abfassungszeit und Absicht, in Stoff und Stil weichen diese Schriften merklich von dem Rhetorikkommentar und von den Definitionen ab und entbehren ausserdem bis zur Stunde eines methodisch festgestellten Textes.

Der neue Text der Definitionen ist teilweise das Ergebnis einer handschriftlich-sprachlichen Untersuchung, welche 1883 als zweiter, selbständiger Teil der Habilitationsschrift über den sog. Gronov-scholiasten verfasst und genehmigt, jedoch nicht gedruckt wurde. Proben des damals gesammelten und mittlerweile vermehrten lexikographischen Stoffes findet man in den Bemerkungen über K. Halms Text des Rhetorikkommentares verwertet.

C. MARII VICTORINI LIBER DE DEFINITIONIBUS.

Dicendi ac disputandi prima semper oratio est, et iam dialecticis auctoribus et ipso Tullio saepius admonente, quae dicitur definitio; quippe cum in certamen contentionemque nihil possit, quod tamen in dictione consistat, aliquando deduci, nisi id de quo futura pugna est prius fuerit ita definitione defixum, ut possit inter utrumque qui inituri sunt eam litem esse manifestum, quid sit illud de quo in futura quaestione tractabitur. Vnde non solum commoditatis genere perspicienda est virtus definiendi, quia per hanc res orationem semper evolvitur, et quod illa sit quae id de quo quaeritur explicat, verum etiam quod principalis semper adhibita maximum lumen et manifestum parit rei, quae in contrarium deducta habeat quaestionem. Etenim si verba aut nota omnibus extitissent aut unam significantiam sui semper tenerent, et non ambiguo vel obscuro dicto audientes fallerent et loquentes sub diversa interpretatione deciperent, omnino definitio necessaria minime crederetur. At cum nomina rebus imposita vocesque singulae, per aestimationem eius qui ita res appellandas esse censuit, ita sint institutae et ita arte compositae, ut nota quadam in rerum significationem, non aperta declaratione ducerent audientes: necessarium admodum arbitror nosse quid sit definitio quibusque speciebus ac partibus compleatur, ut facillime et eam rem quam declarat possit ostendere et tollat tamen, cognitis modis in dicendo, sua varietate fastidium. Ac prius eiusdem ipsius — ut ordinem

TESTIMONIA

VARIA LECTIO

1 etiam *MNV* 2 M. Tull. π *ubique praeter 22, 17. 27, 12; v. etiam 9, 30. 31, 11* 4 id *om.* π, *v. 6, 10. 24, 13* 5 fuerit in d. ita def. π 6 quod s. *V* 8 genere $M^1\pi$, gratia M^2NV | percipienda? | per h. or. res π 9 id *MN*, illud π, *om. V* 12 habet π 17 existimationem π 18 arte *est τέχνῃ, non* arcte; *v. Rh. L. 156, 3* 19 significatione π, *v. 17, 14* | apertam declarationem *N* 21 qua declaraet *N* 22 ostendere] agnoscere V^1 | tamen *om.* π, *v. 2, 14. 23, 1*

per praecepta servare videamur — definitionis adhibenda est definitio.

'Definitio est' ut Tullius in Topicis ait 'oratio quae id quod definit explicat quid sit'. Hoc ita patet et ita intellegi necesse est, ut, et in quo genere sit definitio, declarandum esse videatur, et quid comprehendat, et quemadmodum perfecte eadem definitio definita sit. Nomina vel voces interdum res significant, interdum facta, interdum dicta singula, interdum orationes; et quamquam his omnibus factis ac dictis et orationibus genus videatur esse quod dicimus 'res', tamen proprio nomine et certa significatione aliud esse videtur quam factum est, aliud quam dictum singulare atque unicum, aliud quam oratio.

Ergo definitio non facti vox est, non rei alicuius aut corporalis aut incorporalis, sed est oratio. Etenim talis dictio quae exprimit id de quo quaeritur quid sit sine dubio appellatur oratio; ut oratio est exordium et narratio et cetera quae partes orationis esse dicimus. Ita ergo et definitio oratio est. Sed quoniam hoc generale nomen est — quod, uti diximus, convenit etiam expositioni narrationi invocationi precationi ceterisque singulis quae utique orationes esse dicuntur — ut id quod generaliter appositum est possit ad id deduci de quo quaeritur, adiecta est species. Quaerebamus enim quid sit definitio, ad quam rem declarandam Tullius adiecit 'quae id quod definit explicat quid sit'; talis oratio non nisi definitio est. Nam narratio oratio quidem est quae non explicat quod definit, sed quod gestum est; et item aliae singulae orationes, in suis officiis actionibusque constitutae, aliud sunt quam ista oratio est quae id quod definit explicat quid sit. Ita adiecta est species, ut, cum genus supra sit 'oratio', species sit 'quae id quod definit', postremo tamen adiunctum sit, quo certius id et magis proprium declaret quod dictum est, 'explicat quid sit'. Sunt enim aliae orationes quae explicant magis quale quid sit aut quantum sit; at vero haec nihil horum, sed tantum quid sit explicat. Diversa est enim in ista partitione cognitio, quippe cum aliud est scire quale sit, et explicare quid sit aliud: hoc enim in percipienda rei

3 Top. § 26

4 definit *MNV π et hic et 2, 23. 24. 27. 28*, definitur *libri Tulliani* | Hic *N* 6 perfectae *π* | ea *V* 7 est *π* 8 singularia *M (ex 2, 11)* 10 quam d. *N* | , res t. *π*, *malis* res, res t.; *v. 15, 21.—3, 23. 27, 3. 17. 28, 5. 29, 18* 11 videatur *MN (ex 2, 9)* 14 sed tamen est *M*, *fort.* s. tantum est; *v. 27, 5. 6.—9, 29. 19, 10. 29, 27* 15 quid sit id de quo qu. *π* 16 atque narr. *V* 17 est *om. V* 18 etiam *om. M* 19 praedicationi *N*, *v. Rh. L. 45, 20* 22 sit *MNV*, esset *π* 24 est, sed quae? 25 iterum *V* 26 ista oratio est *M*, ista oratione *N*, est ista oratio *V*, est *om. π* 28 quae] quod *N* 29 quo c. id et quo m. *π*, *v. 10, 6* 33 cum sit aliud *V (ex 1, 3?)*, *v. Rh. L. 177, 9* 34 et expl. quid sit aliud *MN*, et expl. aliud quid sit *V*, et quid sit expl. *π (om.* aliud); *v. 6, 2* | hoc enim est in *V (om.* continetur)

substantia continetur, illud in qualitate noscenda. Et haec quidem Ciceronis sit adhibita definitio; nos tamen apertius id ipsum quid sit definitio nostra explicatione faciamus.

Omne quod demonstratur oratione aut an sit aut quid sit aut quale sit ostenditur. Quod cum adhibetur oratio ad declarationem rei alicuius an sit, non est definitio; item cum quale sit aliquid oratione monstratur, pari modo definitio non erit; cum quid sit ostenditur, quod medium est inter an sit et quale sit — ita scilicet medium, ut an sit nulla iam sit dubitatio; item quale sit in scientia collocatum sit, sed eius qui definit, non eius qui quaerit —: medium, inquam, orationis hoc genus, quod ostendit id ipsum de quo quaeritur quid sit, definitio nuncupatur. Omnis definitio in quaestione rem habet incertam. Omnis enim res, si certa est, definitione non eget; si incerta est, neque res est et quaerit definitione monstrari. Omnis res, si modo iam res est, quemadmodum diximus, certa est; cum vero certa est, et qualitates suas habet: quibus cum facile comprehenditur, facile quid sit agnoscitur; numquam enim quid sit intellegi potest, nisi quale sit fuerit comprehensum.

Omnis definitio aut probandae rei causa sumitur; aut augendae, si res in quaestione *non* versatur; aut confirmandae, si vel apud adversarium vel apud auditorem quemlibet iam nota res est. Nihilo minus tamen definitio, ut eadem quae nota *res* est certa et fixa teneatur, adhibetur. Omnis definitio aut rhetorica est oratio aut dialectica. Si est rhetorica, originem ex contentione suscipiens per rei de qua quaeritur partes suas se dividet nec in unius tractatu a suis rebus tota consistet; ut, cum uniuscuiusque rei plena et certa perfectio nota sit cunctis, per partes sibi eandem distribuant dicta certantium. Sepulturae violationem rem esse certam plenam perfectamque retinemus, cum in eruto sepulchro est etiam animus et factum violantis, ut, studio eruendi et profanandi manes, hoc quispiam videatur aggressus. Ergo, uti diximus, violatio sepulturae constat

---

1 hoc *N* 2 tamen] autem *N* | apertius *om. V* 3 explanatione *π, v. 17, 11* 4 aut an sit demonstratur aut — sit. Itaque (Ita *V*) cum adh. *MNV, vix recte; v. 9, 13 sqq.* 6 itemque *M* 7 cum] vero *add. π* | ost. quid sit quod med. *V* 8 sit ita scilicet m. *V π*, sit vere est definitio. Ita m. *MN* (*om.* scilicet) 9 in sc. coll. sit sed eius qui d. nomen eius quam querit *N*, in sc. sit (*om. V*) coll. sed eius qui d. non eius qui querit *MV*, non eius qui requirit, sed qui d. sit in sc. coll. *π; in* quam querit *et* qui requirit *vide ne lateat* qui rem quaerit, *v. 20, 23* 11 orationis *om. π* 13 enim *om. π* 15 Omnis] enim *add. V π* 16 vero] iam *add. N π* 17 habeat *π* 20 sqq. probandae rei causa, aut — versatur augendae, aut — est confirmandae assumitur *π* 21 non *add. Guil. Christ, v. 7, 2. 14, 12. 16, 1. 32, 19* 22 quoniamlibet *N*, quaelibet *π* 23 res *poster. om. MNV, hab. π ante* eadem | est et c. *π* 24 adhibeatur *N* 26 in suas *π, v. 4, 10* 28 sit, cunctas *π* | certanti. non ut s. *V* 29 esse *MNV*, etiam *π; v. 24, 9. 31, 5* | plenamque et perfectam *π* 30 *an* est et iam? | est f. etiam an. viol. *V* (*om.* et) 31 quisquam *N*

et animo et facto, plenaque ipsa res est violati sepulchri ex his duobus: 'aperuit sepulchrum quidam', 'ut auferret ornamenta'. Idem sepulchri violati reus in iudicium devocatur: sine dubio definitivam contentionem et orationem exprimentem quid sit violatio sepulturae causa desiderat. Sed singulis partibus totius facti ac pleni utuntur oratores: ut sepulturae violationem ponat unus quod apertum sit sepulchrum; contra alius sepulturae violationem dicat in animo contineri. Ita existit definitivae orationis iste tractatus, ut, cum totum, quod agnoscitur in sepulturae violatione, per partes suas fuerit distributum easque partes oratores singuli tenuerint, contendendi genere definitione uti videantur. Sed non recte dicitur huiusmodi definitio, cum non sit certa, non plena, non integra, nisi cum totum, quidquid ipsius rei est de qua quaeritur, exprimens quid sit oratio declararit. Verum haec captiosa, falsa, non certa rhetorum definitio.

Est etiam et alia quae rhetoribus accommodata cognoscitur, quae longe a virtute definiendi plenissime separatur, quae per collectionem non quid sit ostendit, sed hoc esse a simili, cum aliud sit, oratione concludit. Vt cum quaeritur quid sit 'accipere', utique, re propria vera certa, nihil aliud est nisi 'propria manu aliquid ab aliquo oblatum sumere'. Per collectionem Tullius definit pecunias accepisse Verrem, cum comites socii ministrique pecunias acceperint: 'Comites illi tui manus erant tuae'. Item in illo exemplo, cum quaeritur quid sint inimicitiae, dicimus inimicum esse eum qui aliquid mali molitus sit; at Cicero collectione utens dicit inimicum qui facit contra omnium rem voluntatem honorem dignitatem. Ex quibus colligimus huiusmodi definitiones contentioni oratorum maxime convenire, longe tamen a virtute definitionis esse discretas. Sed hae definitiones, quae oratoribus aptae sunt et poetis, sui explicatione in oratione certum ordinem continent. De qua re praecepta in Rhetoricis sunt a Tullio

---

23 Verr. II § 27: Comites illi tui delecti manus erant tuae. 26 sqq. Verr. III § 7: An, si qua in re contra rem meam decrevisset aliquid iniuria, iure ei me inimicum esse arbitrarere; cum omnia contra omnium bonorum rem causam rationem utilitatem voluntatemque fecerit, quaeris cur ei sim inimicus, cui populus Romanus infestus est? 31 de inv. II § 55 sqq.

---

1 est *om. MN* 2 quidam' et 'ut *malim* 3 Item *N* 4 or. et cont. *π* 6 ac pleni *om. MN* 11 videntur *π, v. 5, 2. 6, 19. 13, 3. 14, 35. 16, 4. 6. 11* | Sed — huiusmodi *om. MN, eidem hab.* definitio *post* integra 13 ni *MV* 15 captiosa et f. est, non *π* | definitta. *V* 16 Est alia etiam quae *π* (*om.* et), *v. 16, 16. 25, 9* 18 collatio. *N π, item 4, 21, π sola 4, 25* | haec *π* 23 tui *MN et l. Tull.*. inquit *V*, inquit tui *π* 24 alio *π, v. 25, 9* | quid sit inimicus *π* 25 ac *MNVπ* 26 inimicus est qui *π* | quod f. *N* 29 hec *V* 30 et poetis — Rhet. sunt. *om. N* | ex sui expl. in or. ord. *V* (*om.* certum)

constituta, ita ut omnis definitio — hoc est oratio quae explicat de quo quaeritur quid sit — his membris partibusque teneatur: primum uti breviter id de quo quaeritur quid sit oratio nostra contineat — et haec appellatur definitio; deinde eius definitionis supponatur approbatio, qua illud ostendimus, ut id ipsum quod breviter in definitione posuimus id ita esse argumentorum rationibus approbemus. Deinde, tertio loco, inducimus deductionem eiusdem definitionis in eam speciem de qua quaestio est et de qua iudicium est constitutum: ut, cum generaliter rem definierimus et ita esse de quo quaeritur dixerimus, postea approbatione constituerimus verum esse quod definimus, tertio loco ostendamus hoc esse quod gestum est vel id esse de quo quaeritur — quae orationis pars appellatur deductio generis ad speciem. Quarto loco in oratione nostra ponemus destructionem definitionis adversae partis, hoc est uti, quemadmodum adversarii definierint id ipsum de quo supra definitionem constituimus, proponamus eamque adversariorum definitionem vitiosam esse doceamus — quae quemadmodum vitiosa sit postea declarabimus; habet enim partes suas certas integras de quibus nunc dicere supersedemus. Est definitio inimicitiarum apud Tullium brevis ita collocata: 'An tu maiores inimicitias putas esse quam contrarias hominum voluntates et dissimilia studia?' Haec, ut dixi, et definitio est rhetorica et breviter oratio conclusa quid sint inimicitiae. Post quam definitionem adhibetur approbatio: 'Fidem ac religionem sanctissimam in vita qui putat potest ei non inimicus esse qui fana spoliarit omnia?' deinceps reliqua quae sequuntur. In quo quidem animadvertere illud licet posse coniungi et approbationem definitionis et deductionem definitionis in speciem; namque hic Tullius inimicitias esse contraria studia et dissimiles voluntates approbat ita, ut speciem ipsam de qua quaerebatur factam verbis includat. Potuit enim approbatio fieri: 'illas esse inimicitias quae contrarias

20 sqq. Verr. III § 6: An tu maiores ullas inimicitias putas esse quam contrarias hominum sententias ac dissimilitudines studiorum ac voluntatum? Fidem sanctissimam in vita qui putat potest ei non inimicus esse qui quaestor consulem suum — oppugnare ausus sit? — Qui religiones deorum immortalium retinere vult ei qui fana spoliarit omnia, qui ex tensarum orbitis praedari sit ausus, inimicus non esse qui potest?

1 quae—sit oratio *om.* N | explicat] id *add.* V 2 tenetur π 5 quia ill. N 7 sqq. deinde — inducamus —; quarto loco — ponamus *expectes; at v. 15, 4. 6* velimus — comprehendimus, *15, 10. 11* proferamus — nominabimus, *16, 11. 14* nuncupetur — dicentur 10 et postea per approbationem π 11 definivimus N | ostenderimus π 19 certas] et *add.* V, *v. 7, 15. 21. 8, 2. 25. 9, 4. 11* 22 hoc N | diximus π | et d. est rh.] et d. est et rh. MN, d. est et rh. N, d. rh. est π (*om.* et) 25 potestne π 26 spoliarit *l. Tull.*, spoliaverit π, spoliarat MV, spoliaret N 31 quae *om.* V

continent voluntates' et in rationibus supponendis talis dictio componi: 'cum fidem alius servet, infidelis sit alius, nulla dubitatio est quin tali animo inter se affecti inimici esse credantur', item: 'religioso viro irreligiosus inimicus est'. Talia ergo si ex diversis studiis et voluntatibus supposita dicerentur, sola esset approbatio, non etiam deductio generis in speciem. At cum nunc ita conectitur dictio: 'Fidem sanctissimam in vita qui putat, religionem qui colendam esse existimat, is sine dubio inimicus est ei qui fana spoliavit, omnia templa violavit, delubra polluit': hic etiam iam Verris idem factum, id de quo specialiter quaeritur, ita continetur et includitur, ut simul cum approbatione et deductione definitionis in speciem clausum teneatur. Post adiungitur, ut diximus, destructio definitionis adversae partis, sed per concessionem, id est similium: 'An, si contra rem meam fecisset iniuriam aliquis, iure ei me inimicum esse profiterer?' Ponamus igitur adversae partis definitionem talem: 'inimicitiae sunt cum contra rem meam aut facit aliquis aut dicit iniuriam'. Hanc definitionem sic destruit Tullius, uti, concesso eo quod ita est definitum, nihilo minus et alio modo sint inimicitiae: cum aliquis faciat contra omnium rem honorem et dignitatem.

Talis igitur semper circa rhetoricam definitionem per membra quattuor nectetur oratio: ut sit definitio, approbatio definitionis, deductio definitionis ad speciem, deinde postrema destructio definitionis partis adversae. Sed haec apta rhetoricis, non etiam philosophis esse videtur; illa autem quae philosophorum propria est etiam oratoribus convenit, eamque sibi, et ad materiam suam et ad propriae ornamentum dictionis, adiungit orator. Omnia enim recte orator exprimit quae sunt in dicendo philosophorum: nam et vero utitur argumento, quod est philosophis proprium; utitur etiam necessario. At contra philosophus in disputationibus propriis rhetorum cuncta condemnat: neque enim adiungit aliquando signum neque quod credibile dicitur, et omne probabile penitus a virtute sui sermonis excludit. Ergo

---

7 v. testimonium adlatum ad 5, 20 14 v. testim. adlat. ad 4, 26

---

1 volupt. *MN* 2 servet] et *add. N* 3 animo] prout *add. π*, non *add. MN* 4 Alia *MNV π, v. 20, 13* 6 nectitur *π* 8 qui col.] qui *hab. MV et l. Tull., om. N π* | estimat. is *V*, existimatis, *π* 10 iam *om. V π, v. Rh. L. 266, 29* | id *om. π, v. 5, 5. 6* id ipsum—id | de quo quaer., ita spec. *π* 11 cum *om. M* | deductionem *N* 12 generis *π* (*ex 6, 6*) 14 id est syllogismum *MNV* 17 al. aut facit aut dicit *MNV*, aut fecit al. aut dixit *π* 18 ut *N π, v. 7, 20. 8, 14* 19 inim. sunt *V* 22 testetur *π* 23 ad speciem — definitionis *om. N* 25 esse *om. M, v. 11, 9. 27, 25. 32, 22* | autem *om. V* 28 Omnia enim quae ph. in d. s. recte or. expr. *MNV* 29 est philosophorum *π, v. Rh. L. 253, 33. 275, 8* 30 etiam non nec. *V* 31 propriis *om. N*

definitio quae philosophorum est in rebus exprimendis — quae explicat quid sit, *non* quale sit — quemadmodum membris suis constare debeat exponemus.

Definitiones esse principia disputandi et supra diximus et Tullius probat, cum in dialogis omnibus, tum etiam in eo libro qui Topica inscribitur. In quo docet primum argumentorum locum esse definitionem, hoc est a toto; cui loco qui appellatur a toto necessario adhibenda est definitio, ut ita argumenti locus a toto sit definitio. Porro, ut supra diximus, explicandi argumenti quod a toto est dicitur definitio. Ergo praeceptis et dialecticorum et philosophorum illud tenere debemus: non esse definitionem nisi solam quae in ea re quam definitam volumus, primum quam eius rei 'esse' intellegimus, declaret atque ostendat substantiam. Hoc ut apertius fiat, hic docebimus nullam esse definitionem certam integram approbandam nisi eam quam dicunt philosophi substantialem, Graece *οὐσιώδης* appellatur; quid autem substantiale sit alibi explicandum. Ad cognitionem interim illud accedat: quotiens de aliquo quaeritur quid sit, tunc posse esse certam ac substantialem definitionem, quotiens eius rei de qua quaeritur, uti diximus, genus ponimus et sic cetera per differentias in oratione subiungimus. Non alienum videtur exempla proponere, sic ad reliqua quae sunt obscura transire.

Quaeritur homo quid sit: huic utique genus est animal. Cum igitur in definitione qua explicabo quid sit homo 'animal' dixero ac deinde reliqua conectam, erit substantialis definitio; substantiam enim hominis declaravi, cum dixi 'animal'. Item, cum quaero quid sit album aut nigrum, si dixero 'album est color': quia color genus est ad hoc de quo quaero album vel nigrum, iam substantialis

---

1 sqq. Isid. 110, 26—28: Definitio philosophorum est quae in rebus exprimendis explicat quid res ipsa sit, *non* qualis sit, et quemadmodum membris suis constare debeat. 6 Top. § 8 15 sqq. Cassiod. 539 B, 60—65. Isid. III, 1—5: Definitionum prima est *οὐσιώδης*, id est substantialis (*sic Cass., at Is.* Prima species definitionis est *οὐσιώδης*, id est substantialis), quae proprie et vere dicitur definitio; ut est 'homo animal rationale mortale risus (sensus *codd., em. Grial*) disciplinaeque capax'. Haec enim definitio per species et differentias descendens venit ad proprium et designat plenissime quid sit homo.

---

1 quod *N* | phil. est *MV et Isid.*, est phil. propria *N π* 2 non *add. edd. vett.* 3 exponemus] audiamus. *V, v. 15, 9. 17, 17. 18, 22* 5 M. Tullius *M π* | tum in *π*, cum *N* (*om.* in) 6 quae T. conscr. *V* 7 quod appell. *N* 8 ita ut *V* 10 et d. philosophorumque *π* 13 quae declaret (declararet *N*) in ea re — intellegimus esse substantiam. *MNV* (*om.* atque ostendat) | definire *π, v. 14, 30. 15, 4. Rh. L. 170, 5. 291, 13* prius quam *π, v. Rh. L. 185, 36* 14 hic] sic *MNV* (*fort. recte, si interpreteris* iam, post, mox; *v. 7, 22*), *om. π* 15 certam] et *add. V* 16 usiades *MNV* 17 explic.] est *add. V* 20 ut *π* | sic *MNV*, inde *π; v. 7, 22. 8, 1. 18, 2. 20, 3. Rh. L. 198, 28. 'Der sog. Gronovscholiast' p. 74 N. 38 d* 21 exemplum *π* | ponere et sic *V π* (*ex 7, 20*), *v. 8, 12. 17, 16* 23 itaque *V* 24 quae expl. *π* | dixero animal *MNV*

erit definitio, quae incipit a genere et sic cetera conectit. Haec substantialis esse dicetur et haec propria, haec integra, haec a philosophis probata, ita ut alio modo facta definitio numquam esse dicatur; verum a quibusdam hoc nomen etiam ad alia quae alio modo definiuntur saepe transfertur.

Ergo haec substantialis definitio a Tullio sic explicatur: oportere nos, posito genere eius rei de qua quaeritur, subiungere species, ut alia quae vicina esse possint discretis communionibus separemus et tamdiu interponamus differentias, quamdiu ad proprium eius de quo quaeritur signata eius expressione veniamus. Ipse in Topicis exempla subiecit; nos vero, ne fiat in exemplis lectori ex iure confusio, hoc proponamus exemplum: 'homo est animal rationale mortale terrenum bipes risus capax'. 'Animal' cum dictum est, substantia hominis declarata est: est enim, uti supra diximus, ad hominem genus 'animal'; omne autem genus speciei suae substantialis est declaratio. Sed hic 'animal' quia late patebat, adiecta species est 'terrenum': iam exclusum est quod aut aërium est aut humidum; 'bipes' vero propter alia animalia positum est quae plurimis pedibus innituntur; item 'rationale' propter illa quae ratione egent; 'mortale' autem propter id quod deus est. Quibus omnibus animalibus, quae convenire poterant ad superiora in oratione posita, discretis atque disclusis adiectum est proprium in parte postrema: est enim solum hominis quod 'ridet'. Sic perfecta omni ex parte definitio est ad hominem declarandum, cum, posito genere, exclusis omnibus per differentias quae poterant convenire, ad proprietatem eius de quo quaerebatur pervenit oratio.

Atque hoc praeceptum Tullianum est, eo usque eum qui definiat orationes interponere et adicere differentias, quo usque ad proprietatem quae iam communis esse non possit sermo perveniat. Verum Aristoteles definitionem perfectam et plenam ait consistere ex genere et differentiis. 'Ex genere': etiam nos supra docuimus hoc, item 'et differentiis', cum interposita species differentiâ suâ alia quae possent esse consimilia separaret. Quidam tamen,

---

6 Top. § 29 31 et 9, 9 Top. cap. 4 (5)

---

2 haec int. *M*, hoc int. *N*, hęc et int. *V*, et haec int. *π* 3 facta *om. M* 12 conclusio *MN* | ponamus *V* 14 ut *π* 16 hoc *MNV* 17 aereum *π* 19 plurimis *M π*, pluribus *NV*, *sane verius*; *at v. Rh. L. 243, 22. Cic. de inv. II § 63* pluribus de causis = *Rh. L. 278, 30* plurimis de c., *adde 279, 30* multae, *280, 37* plurimas 20 egeant *V* 22 seclusis *π*, *v. 11, 3* 23 postremum *N* 25 genere] et *add. V* | per. diff. *om. MN*, *v. 27, 19* 28 quid *V* 29 orationis *MN*, *an* orationi? differ.] oportere *add. π* (*ex 8, 6*), *v. Cic. Top. § 29. Rh. L. 287, 29* 32 etiam — et d.] etiam nos supra diximus et d. hoc idem (id est *MV*) quod supra docuimus *MNV*, etiam et d. hoc idem nos supra docuimus *π* 34 possint *V*, possunt *π*; *v. 8, 25. 9, 29*

cautiores plenioresque in docendo, definitionis ipsius quasi quaedam membra constituunt dicuntque eam debere consistere — perfectam definitionem istam quam appello substantialem — ex quinque partibus: id est genere, specie, differentia, accidenti, proprio. Sed accidens in definitione minimum, proprium plurimum valet. Et recte quidem ac vere ista commemorant, nec aliena aut a principe harum artium Aristotele aut a Tullio, qui de istis praecepta tradiderunt, iudicanda sunt: constat enim his quinque partibus veluti membris suis integra definitio. Verum et Aristoteles, in libris quos Topica appellavit, docuit quid genus sit, quid species, quid differentia, quid proprium, quid accidens; et plurimi praeterea philosophi libris suis complexi harum vim rerum et potentiam declararunt. Nos quia iam uno libro et de his quinque rebus plenissime disputavimus, ne res rei interposita obscuritatem pariat aut dicta repetamus, lectorem ad librum qui iam scriptus est, si adest ei indigentia, ire volumus; nunc non esse impedimento quod hic praetermissum est animadvertat: id enim etiam, illis omnibus cognitis, ex praeceptorum necessitate retinebit.

In oratione ista substantiali tamdiu interponere debemus species et differentias, quamdiu, seclusis omnibus quae hoc idem esse possunt, ad id perveniatur, ut proprietas iam certa teneatur. Tullius in Topicis ius civile voluit definire et, ut oportuit, coepit a genere; dixit enim in principio 'ius civile est aequitas': hoc iuris genus est. Sed quoniam eadem aequitas nunc constitutiva est, nunc naturalis, ius autem civile aequitas est ab hominibus instituta, ideo adiectum 'ius civile est aequitas constituta': posito genere, adiecta specie speciem aliam separavit, scilicet naturalem. Sed quoniam etiam ius gentium aequitas constitutiva est et non est tamen civile, adiectum id quod separare potuisset ius gentium: 'his' inquit 'qui eiusdem civitatis sunt': qua specie interposita ius civile descripsit. Est etiam nunc quod cum altero possit esse commune: hoc ipsum quod supra dictum est universum. Etenim

---

13 Isagogen (Porphyrii εἰσαγωγὴν περὶ τῶν πέντε φωνῶν) transtulit Victorinus orator, commentum eius quinque libris vir magnificus Boethius edidit: cod. Bamberg. Cassiod. 552 B, 68 (H. Vsener, Anecd. Holderi[1] p. 66). 22 Top. § 9

---

1 ipsius *om. I*[c] 2 debere cons. *π habet post* proprio 4 genere] et *add. N* 7 dederunt *I*[c] 9 et *om. N* 11 proprium] et *add. π*, est et *add. I*[c] 13 Nos quoque uno (in uno *I*[c]) l. — disputavimus. Itaque ne *MNI*[c], *vix recte; v. 3, 4 sqq.* 16 ei indig. *π* (*at v. Rh. L. 268, 26*), ei dilig. *I*[c], dilig. ei *M*, dilig. *N* (*om.* ei) | nunc] sibi *add π* 18 retin.] quod *add. I*[c], *v. 28, 5* 21 ad id] eo *π* 23 hęc *N* 24 eadem aequitas ab hom. constituta ideo *I*[c], *eis quae media sunt omissis* | constituta *π* 25 omnibus *MN* | constitu a *NI*[c] 26 adiecit *π* (*ex 10, 5*?), adiectum — genere *om. N* 28 constitutiū *MN*, constituta *π* 29 tamen] tunc *N* | adiunctum est id *I*[c] 30 inquit] M. Tullius *add. π, v. 11, 28* 31 etiamnum *π*, etiam non *I*[c]

religionum iuri et sacrorum omnium convenit; namque ius religionum et aequitas est et constitutiva aequitas et his omnibus qui eiusdem civitatis sunt. Sed illud ius non appellamus esse civile quod est pontificum; hoc igitur ut posset excludere et ius civile usque ad proprium definire, adiecit 'ad res suas obtinendas'.

Demus aliud exemplum in orationibus positum, quo facilius res et manifestius explicetur. Definit Tullius quid sit gloria his, ut opinor, verbis: 'Gloria' inquit 'est illustris et pervagata magnorum vel in suos cives vel in rem publicam vel in omne genus hominum fama meritorum'. Gloria igitur substantialiter definita est, cum dictum est 'fama'; est enim gloriae genus fama. Quae quia nunc rerum malarum est, nunc bonarum, idcirco genus est; cui species addita 'illustris', quae laus est. Fama enim quae bonarum rerum est laus est, et illustris; hac igitur re exclusa est fama deterior. Et quoniam haec fama laudatrix potest nunc pro merito, nunc ultra meritum esse — frequenter enim aliter quam res gesta est opinio de aliquo emanavit —, idcirco inquit 'fama meritorum': ea sunt enim merita, quae cum praestamus mereri nos gloriam faciunt. Ergo Cicero, qui volebat tunc gloriam Caesari dare, cum rei publicae profuisset, idcirco ista facta vel merita generaliter posita divisit in species et adiunxit 'cum in suos cives tum in rem publicam vel in omne genus hominum', quae scilicet factorum recte species subiectae usque ad proprietatem gloriae convenerunt: habet nunc certam et veram proprietatem in partibus gloria. Nam omne quod praestamus aut quasi debitum damus aut quasi non debitum, cum recte facimus: si facta sola sint quae quasi debita sunt, dicitur 'illustris fama factorum'; cum autem ultra quam debitum est facimus praestandi benivolentia et benignitate tribuendi, haec 'merita' nuncupantur. Conclusit igitur utrumque genus praestandi cum dixit 'illustris et pervagata fama factorum' et post 'magnorum cum in rem publicam tum in omnes cives fama meritorum'.

Et his omnibus arbitror apertum esse, istam definitionem quae

---

8 sqq p. Marc. § 26: Gloria est illustris ac pervagata magnorum vel in suos cives vel in patriam vel in omne genus hominum fama meritorum.

---

2 et *primo loco om.* π | constitutiū M, constitutivum N, constituta π | aequitas *del.* M^2 4 ergo N 6 Debemus N 8 ac perv. *l. Tull.* | magnorum *l. Tull.*, vel maiorum MN, ut recte factorum magnorum V, recte factorum et praemagnorum π; *v. 10, 31* 9 vel] ut tū V | cives *om. l. Tull. FM et edd. recent. praeter Mueller.* 13 addita] est *add.* π | quod l. $N\pi$ 14 et *om.* V 16 enim *om.* MN, *v. 12, 8. 12. 29, 16* 17 meritorum] est *add.* M 20 praefuisset π 23 convenire π 24 habet] enim *add.* π 26 faciamus, si sola facta sunt π 27 ultra quod d. π, *v. Rh. L. 197, 15* 29 utrorumque MV, omne N 30 praest. *om.* V 31 et post m. MNV, et praem. π; *malis* et perm. *vel* et m. 33 Ex his o. a. apertam esse eam d. π

substantialis debet esse sic esse dicendam: ut, proposito eius rei de qua quaeritur genere et adiunctis speciebus cum differentia, usque ad eius proprium, disclusa omnino communione, veniamus. Ac si velimus iudicium veri philosophis auctoribus sequi, nulla dicetur alia definitio; etenim reliquae intellectum potius rei tribuunt, non plenissime quid sit ea res adhibita oratione declarant. Verum tamen quoniam translato nomine etiam ceterae orationes, hoc idem imaginaria dictione retinentes, pari nomine nuncupantur, ut definitiones esse dicantur: ponendas arbitror reliquas species, quo facilius et quid ceteri dicant nosse possimus et, definitionis cognito multiplici modo, facile, uti supra dictum est, definiendi varietas reseretur.

Tullius in Topicis de tribus locis primis tractans: a toto, a partibus, a nota, cum a toto argumentum est, ut supra docui, definitionem adhibendam dicit; illic enim ponitur genus, quo quid res ipsa sit de qua quaeritur explicetur. At a partibus cum argumentum est, etiam ipsa quidem dicitur definitio, verum translato nomine, cum, enumeratis omnibus totius partibus, sic quod totum est recognoscitur. Hac paene re nihil interest, utrum definitione a toto cunctas partes totius ex definitione noscamus an, collectis omnibus partibus, quod totum est ex partium enumeratione capiamus. Cicero talem definitionem partium enumerationem appellat, sed eam definitioni tribuens; quoniam et enumeratio partium id ipsum de quo quaeritur quid sit ostendit, et hoc idem agit supra posita definitio, cum oratio quae quid sit ostendit dicitur definitio: unde nulli dubium est quin etiam ista definitio dicatur esse.

Posuit igitur explicans quid liber sit factus vel in contrario quid sit non liber: 'quoniam libertas censu datur, datur vindicta, datur testamento', et hae partes sunt dandae libertatis; 'si neque' inquit 'censu neque vindicta nec testamento liber est, non est

---

13 Top. § 8 15 Top. § 9 22 Top. § 10 28 Top. § 10: Si neque censu nec vindicta nec testamento liber factus est, non est liber; neque ulla est earum rerum: non est igitur liber.

---

1 esse debet π, *v. 11, 27. 32, S* | praeposito *M* 6 num pl. *N* 7 translata π 9 esse *om.* π 10 quod c. *V* π 11 veritas π, *v. 1, 23* 12 reservetur *MNV* 14 docuimus π 15 def.] esse *add.* π | dicit *MNV habent post* a nota 17 dicitur *om. V, v. 16, 18. 17, 9* 18 e num. o. totus π | enumeratis — sic *Graecorum more dicitur ut Rh. L. 193, 33* Reperto — deinde. *194, 26* considerato — tunc 19 poene *M*, pone *NV* 20 def.] quae esse *add.* π (*pro* quae est) 25 ait V^1 26 sit *om. V* 27 esse dic. π 28 igitur] M. Tullius *add.* π | l. sit f.] l. sit. s, f. *MNV* (sit. s, *aut διττογραφία est, si quidem etiam 13, 28 MNV* s, fort. *habent pro* sit fort. (*v. etiam 3, 9 sqq.*) *aut valet* sit s. (= scilicet)), sit l. π; factus *tuentur l. Tull.* 30 partes d. l. sunt *V* π | si — igitur] *v. Rh. L. 233, 25. 27* si — igitur. *215, 25* si — ergo 31 nec v. *l. Tull.* | neque t. *V* π

igitur liber'. His positis partibus quibus liber efficitur sequitur negatio libertatis, si nulla harum partium in danda libertate praecessit. Nec nos moveat quod quid non sit in definitione est constitutum, non quid sit; par enim ratio est et eadem definiendi vis, et cum quid non sit ostenditur et cum quid sit adhibita definitione nudatur.

Quamquam Tullius aliter in eodem libro Topicorum ait esse duo genera definitionum: primum, cum enim id quod est definitur; secundo, cum id quod sui substantiam non habet, hoc est quod non est; et hoc partitionis genus in his quae supra dixi clausit et extenuavit. Sed alia esse voluit quae esse dicebat, alia quae non esse. Esse enim dicit ea quorum subest corpus, ut cum definimus quid sit aqua, quid ignis; non autem esse illa intellegi voluit quibus nulla corporalis videtur esse substantia, ut sunt pietas virtus libertas. Sed nos omnia ista, vel quae sunt cum corpore vel quae sunt sine corpore, si in eo accipiuntur ut aut per se esse aut in aliquo esse videantur, in uno genere numeranda ducimus: ut ista omnia esse intellegantur quibus omnibus sua potest esse substantia, sive illae corporales sive, ut certissimum est et recto nomine appellari possunt, qualitates.

Verum praeter haec accipienda definitio est, cum aliquid quod non sit ostenditur; definitione enim opus est, ut possimus docere quid non sit. Ergo si partitione, enumeratis partibus, quid libertas sit dicimus, quid non sit libertas eadem partitione monstrabimus. Fiet igitur etiam a partibus definitio, ut si dicam 'si nec mas est nec femina, homo non est'; item 'si nec servus est nec liber, homo non est'. Sane hic admonendum puto: partes saepe ab ipso de quo quaeritur toto accipi ad eius definitionem; saepe non ab eodem ipso, sed ab eo quod ipsi accidit, ut accidentis enumeratio partium possit definire quod totum est. Namque cum totum sit 'homo' de quo quaeritur quid sit, non eius partes sunt 'servus' ac 'liber', sed accidentia homini: quorum enumeratio cum fuerit constituta, homo quid sit ostenditur.

---

7 sqq. Top. § 26: Definitionum duo genera prima: unum earum rerum quae sunt, alterum earum quae intelleguntur. 12 sqq. Top. § 27

---

1 Hic *N*, Sic *π*; *v. 18,5. 19, 1* 3 vos *π*, *v. Rh. L. 203, 6. 9. 232, 1. 249, 19. 257, 8* 4 quid *om. V* | sit] liber *add. π* (*ex 11, 28*) 5 et quidquid sit adh. *MN* 8 primum, cum enim] primum enim cum *π*, primum cum nunc *MN*, primum cum *V* (*om.* enim) 9 secundum *π*, *v. Rh. L. 193, 19. 213, 15* | habet] definitur *iterav. π ex 12, 8* 12 enim *om. V* | subest *l. Tull.*, subesset *MNV*, subiacet *π*; *v. Rh. L. 211, 27. 294, 25 sqq.* 14 videretur *V* 16 sine c.] scilicet in c. *π*, in c. *MN*, incorporea *V* 18 omnia — omnibus] *v. 1, 17* ita — ita. *13, 10* singula — singulis 21 accip. *om. π* 24 docuimus *N*, dicamus *V* 25 Fit *M* masculus *N π* 27 ab ipso *om. MN* 29 ipsos. Ab *N* | eo quod ei acc. *π* 31 quod non sit eius *N* 32 cum *om. V*

Sane etiam illud admonendum hic arbitror: cum a partibus fit definitio, posse contingere ut modo totum ab omnibus partibus colligatur, ut supra ostendimus; modo ita partes enumerentur definitione, ut in singulis totum sit. Sic illud in controversiis est: 'auxilium ferre est decernere mittendo proficisci; venire, etiam si non pugnaveris; hostes ne dimicent terrere'. Sic Tullius multis in locis et ipsa pro Cornelio, ubi quaeritur quid sit maiestatem minuere, tractat: 'quod malam legem tulit, quod legendo codicem intercessionem sustulit, quod seditionem fecit'. In quibus omnibus definitur laesa maiestas; sed ita singula sunt, ut in ipsis singulis totum, id est laesa maiestas, possit ostendi. Hoc etiam pro Tullio tenet, ubi, per enumerationem modorum per quos fit dolus malus, definitio ita fit, ut singulis speciebus dolus malus possit agnosci. Hoc cum aperte positum intellegamus, tum illud quoque manifestum est: notionem quandam in ista definitione, non rem plenissimam contineri, et longe illam praestare definitionem quam supra posuimus, cum, genere collocato, ad declarationem rei quae definitur, substantiam eius indicans affertur oratio.

Sane adiciendum arbitror non esse quandam necessitatem in ista partium enumeratione ubi est quodammodo definitio, si infinitae partes fuerint vel plurimae species, quarum partitione facienda enumeratio est; non, inquam, arbitror in ista enumeratione universa, quae infinita sunt, nos debere concludere; sufficit enim vel plurimorum effici enumeratio, cum in infinitis non sit aliquid praeterire vitiosum. Hoc Cicero in Topicis collocavit posse nos ius civile enumeratione definire: 'quod in legibus more aequitate sit'. Non totum ius enumeratum est, quippe cum sit et in senatus consultis et plebiscitis, sit in edictis et principum iussis, sit fortasse adhuc et in aliis; sed cum enumeratis — ex infinitis — aliquibus partibus notio data fuerit iuris, quid ius civile sit in similibus aestimabimus.

Ergo vel divisione vel partitione efficietur ista de qua loquimur definitio: sic enim etiam ipsa divisione eademque partitione, cum

---

7 Deest hoc testim. in Muelleri ed. Cic. scr. IV 3 p. 243, 3 12 Deest hoc testim. in Muelleri ed. Cic. scr. II 2 p. 15, 34 25 sqq. Top. § 28: ut si quis ius civile dicat id esse quod in legibus senatus consultis rebus iudicatis peritorum auctoritate edictis magistratuum more aequitate consistat.

---

1 sit *MNV*, *v. 16, 4. 27, 8* 3 colliguntur *N* | ut] hoc *add. V* | enumerantur *NV* 4 in defin. *π* | , sicut ill. *π* 7 ipse *V π* 8 tractatur quam m. *V* 11 pro M. Coelio *π* 12 mod.] mal. *π* 13 ita ut s. *M*, ita ut in s. *N*, ita ait in s. *V* 23 non *π* | plurimarum *MV* 24 enumerationem *π*; *at vide ne Graecorum ille exprimatur mos loquendi ἐπιτηδεία ἐστὶ γίγνεσθαι ἢ ἐξήγησις* | praetermittere *π* 26 aequitate sit] aequitatis *MNV*, aequitate consistit *τ*, aequitate consistat *l. Tull.* | Non] autem *add. π* 28 et in pl. *V* | sit in *π*, et in *V*, *om. MN* 29 sed *π*, et *MNV* 30 existimabimus *V π* 31 Ergo (*om.* vel) d. vel p. efficitur *π* 32 ista *V* | diffinitione *π*, *v. 14, 3* | cum *om. π*

enumeratis — vel omnibus si paucae sunt, vel multis si infinitae — aut speciebus aut partibus ad cognitionem rei de qua quaeritur notionemque deducimur. Sciamus autem definitionem a genere esse, cum species enumerantur; partitionem, cum partes. Quapropter animal si definiamus: huic cum sint species numero infinitae, ut homo bos equus leo piscis item cetera, paucis enumeratis speciebus possumus quid sit animal declarare; at si illas species tetigero quae differentiae magis sunt — quae ipsae tres esse possunt: humidum terrenum coeleste —: enumeratione harum rerum omnium animal definitum sit. Hoc idem et in partium enumeratione servabimus. Vt si dicamus 'mundus est mare terra coelum': enumeratione partium, sed non tamen omnium, quid mundus sit explicatum est; at si hoc idem per partes alias infinite voluerimus adhibita enumeratione quid mundus sit definire: quoniam, ut Tullius ait, enumeratio partium saepe est infinitior, praeceptum nobis illud est, ne aliquod vitium in enumeratione credamus, cum aliquid praeterimus, ea dumtaxat in re ubi partes sunt infinitae. Ergo poterimus dicere 'mundus est sol luna astra aër et cuncta quae in eo sunt, item terra et cetera'; quae etsi non enumeratis omnibus partibus enuntiata proferimus, ex dictis, partium similitudine comprehensa, quid sit mundus ostendimus. Hoc igitur modo definitio etiam partium enumeratione tractabitur.

Partes pro speciebus poni rationalis licentia est, ut totum pro genere; numquam tamen genus pro toto aut pro parte species nominatur. Omne cuiusque quod genus est suas ad species est quasi totum: unde totum pro genere iure dicimus. Eodemque modo partes pro specie nominabimus; nam si ad id quod genus est vocabulum quod dicitur totum iure sociatur: par ratio est pro speciebus partes quasi sub totius appellatione enumerare. Illud tamen probe admonitum volo: cum duo genera rerum sint, corporalia et incorporalia, in utroque et genus et totum accipi ac pari modo partes et species nominari, sed separata rationis propriae sectione: ut, cum genus qualitatis modo fuerit nominatum, ei species suppositas intellegere debeamus; cum vero totum, non quoque qualitas eius animadvertatur — quae significatur semper in genere —, sed quasi quoddam substantiale corpus, ut id sectum in partes suas

14 Top. § 33

3 divisionem a g. *MNV* 4 cum *poster. om. N* 5 si an. *V*, an. π (*om.* si) 10 servabis π 12 non *om. MNV* 13 Ac π | infinitas *V* π 15 infinitioru. *N* 16 aliquid vit. *MN* 19 item *MNV*, id est π | omnibus π *hab. post* comprehensa, *v. Rh. L. 268, 27. 28* 20 simil. — partium *om. N* 25 quod *et* est *om. V* π | ad sp. suas *M*, ad sp. *om. N* 26 quasi t. est *MV*, est *om. N* 27 quod *om. MN* π 28 est *MNV*, et π 29 toti π 32 proprie *M* 34 quoque] quo *MN* π (*om.* que, *v. 17, 7. 19, 10*), quoque *om. V* 35 animadvertitur *M*, animadverteretur *N*

distributumque quasi cuiusdam quantitatis receperit sectionem. Sive illud corpus sit sive, ut diximus, incorporale: animadversione utriusque cognitionis quae aut in qualitate aut in quantitate est, si qualitate rem appellatam velimus, genus esse dicamus et huic species suppositas; si quantitatem quandam in eo quod totum est comprehendimus, merito ac iure partes in sectione esse dicimus. Concesso illo ad usum et licenter accepto, ut species partium nomine nuncupemus genusque ipsum, quod circa qualitatem diximus, totius appellatione sine vitio proferamus, numquam tamen quod quantitatis est, ubi totum dicendum est, genus proferamus nec sub toto aliquando species, sed semper partes nominabimus.

Tertia definitio est quae a nota dicitur, cum vis verbi vel nominis quae in compositione sita est rem suam facta quadam separatione designat. 'Fides est' inquit Tullius 'cum fit quod dicitur'. Hic itaque perspici licet veluti simplex nomen sit fictum atque compositum, ut in res suas obscura licet compositione resonet: paene enim isdem syllabis rem suam dicentibus verbum compositum ad id quod significat ex discretione cognoscimus. Sed saepe verbum simplex purum nulla compositione conexum in definitione a nota ducitur, ubi est vis eius quam Graeci appellant ἐτυμολογίαν, at Cicero veriloquium. *Veriloquium* non potest ex discretione, quae nulla est, compositionis ostendi, sed, adhibita declinatione ac denominatione quodammodo, quid sit id de quo quaeritur explicari, ut a bonitate bonus et a malitia malus et a sapientia sapiens. Etenim cum in alio nomine res cognita est, facile hoc quod ab eo est derivatum et quodammodo denominatum ad cognitionem deducit, ut quid sit ostendat. In Pisonem Cicero consulem a consulendo ait dictum 'maximeque' inquit 'quod vis nominis ipsa praescribit, rei publicae consulendo', et hoc definitionis genus esse dicendum est. Quamquam Tullius in Topicis argumenti locum fecerit quem nominat coniugatum,

14 de offic. I § 23 21 Top. § 35 28 in Pis. § 23: Animo consulem esse oportet, consilio fide gravitate cura toto denique munere consulatus omni officio tuendo maximeque, id quod vis nominis ipsa praescribit, rei publicae consulendo. 31 Top. § 12

1 atque distributum π | receperunt *M*, receper^2 *N* 3 cognat. π, cogitat. *N*; *v. 15, 27. 21, 22. 25, 4* 4 si qualitatis *M*, si qualitatem *V* | rem *om. V*, rem — quantitatem *om. N* | appellatum *MV* 5 species] esse *add.* π | qualitatem *M* 6 in sectionem esse *MN*; *malis* in sectione inesse, *at. v. 18, 21. 22, 2. 5. 30, 15* 9 proferamus] appellemus *V* 10 qualitatis *MN* π, *v. 15, 5* | est *prius om. N* 11 sub totum. *MNV* 13 factam *MN* 15 prospici π 17 isdem *V*, ex iisdem π, *om. MN*, *fort.* syllabis isdem rem 19 simpl. verb. pur. *V*, verb. simpl. et pur. π 20 ducetur π | est *om. V* 21 veriloquium *alter. om. MNV* π, Sed *inseruit* π 23 declaratione π, *at hic* declin. = deriv. 24 explicari] potest *add. V* (*ex 15, 22*) 26 dirivatum *N*, deviatum *V* 27 cognationem *M*^{1} | ducit *V* 28 ,ut in π | Pisone *MNV* 29 id quod *l. Tull.* | vis] eius *add.* π | perscribit *V* 31 nominavit π

qui est finitimus loco illi qui a nota est, nos tamen non aliter neque contra, sed cum pari praeceptione definitionem iure dicemus, servantes praeceptum uti, cum compositum nomen, divisione in res suas quas sonat accepta, quid significet intellegamus, sit definitio a nota; cum autem simplex verbum unde sit denominatum accipere coeperimus, argumentum quidem a coniugato accipiamus, ut Tullius posuit, definitionem tamen esse dicamus, quia quid sit ostendit — quod proprium est definitionis.

Hae sunt tres nunc a me positae principaliter definitiones substantiales: quae a toto est, a partium enumeratione et a nota, ita ut illa quae prior est sola vere definitio nuncupetur; istae autem duae honore nominis et honestate, quia id de quo quaeritur quid sit ostendunt, non vere, sed tamen definitiones esse dicentur. Nunc ad illam quae a toto est definitionem revertamur, quia ipsa in se recipere formas potest plurimas. Sed ex his eas quas colligere potuimus partiemur — sunt etenim et aliae fortasse —, deinde rationes ac differentias et exempla dicemus.

Est igitur prima quae Graece *οὐσιώδης* dicitur, Latine substantialis appellari potest. Secunda est *ἐννοηματική*, quae solam notionem subicit. Tertia *ποιότης*, quae a qualitate nomen accepit. Quarta *ὑπογραφική*, quae a Tullio descriptio nominatur. Quinta *κατ' ἀντίλεξιν*, Latine ad verbum possumus dicere. Sexta *κατὰ διαφοράν*, Latini de eodem et de altero nominant, quae per differentiam dici potest. Septima est *κατὰ μεταφοράν*, id est per translationem. Octava *κατ' ἀφαίρεσιν τοῦ ἐναντίου*, id est per privantiam contrarii eius. Nona *καθ' ὑποτύπωσιν*, id est per quandam imaginationem. Decima est *ὡς τύπος*, Latine 'veluti'. Vndecima est *κατ' ἐλλειπὲς τοῦ πλήρους ὁμοίου γένους*,

---

1 illi *om. π, v. 19, 17* | non *om. V* 3 cum *om. V* 4 accipitur *V* | id quod *π* | significat *N π* | fit *π* 6 coepimus *N π* | quidem *om. π* | accipimus *N π* 9 principali *N*, principales *π*; *v. 14, 13. 17, 6. Rh. L. 220, 44. nostra Boethiana p. 68* 10 et *om. N* | a *om. π* 11 nuncupantur *N* 12 honore n. honestateque *N (v. 21, 13)*, n. honore et honestate *π* 13 ostendit *V* 16 enim *π* 18 usiades *MNV* | dicitur *om. π* 20 quia ex qual. *Isid. III, 15* 21 accepit *MNV et Is.*, accipit *π* 22 *κατ'* (*vel κατὰ*) *ἀντίλεξιν ubique habent et MNV et meliores mei l. Boethii* (*v. testim. ad 20, 22 sqq. adl.*) *et Cass. codd. BSW et Isid. vulg., κατὰ λέξιν semel in Boethio Orelli, Cass. vulg., κατὰ τὴν λέξιν Car. Prantl* (*Gesch. d. Logik I*[1] *661. 723, nota 2. 107. 178*); *at nusquam scribitur κατὰ τὴν διαφοράν* (*μεταφοράν, ἀφαίρεσιν, ὑποτύπωσιν, ἀναλογίαν*) | ad verbum *vel* adverbium *omnes omnibus locis codd. Vict., Boeth., Cass., Is.*, per aliud verbum *Guil. Christ* 23 Sexta] est *add. M* | de *poster. om. N, v. 20, 3. 21, 13* 24 quae differentia *π* 25 Octava] est *add. N π* 26 id est *poster. om. NV* 28 Vndec. est] est *om. V* | *ΚΑΤΑΜΥΓΙΕCΟΛΟΚΛΗΡΩΥΟΜΟΓΕΝΟΙC M, ΚΑΤΑΜΙΤΙΕCΟΛΟ ΚΛΗΡΟΥΟΜΟΓΕΝΟΥC N, uterque et hic et 26, 12, κατ' ἐλλειπὲς πλήρους ὁμοίου γένους BSW et Is. 26, 12, κατὰ τὴν ἔλλειψιν* (*cett. om.*) *ibid. Cass. vulg., κατὰ ἔνδειαν πλήρους ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους π hic, contra 26, 12 κατ' ἔνδειαν τοῦ πλήρους ἐξ αὐτοῦ γένους*

id est per indigentiam pleni ex eodem genere. Duodecima *κατ' ἔπαινον*, id est per laudem. Tertia decima est *κατ' ἀναλογίαν*, id est iuxta rationem, quae proportio dicitur. Quarta decima *κατὰ τὸ πρός τι*, hoc est per id quod ad aliquid est. Quinta decima est *αἰτιολογική*, causam tribuens.

De prima definitione plenius in superioribus sermo confectus est, cum substantialis quae sit definitio quibusque partibus compleatur ostendimus.

Secunda est quae dicitur *ἐννοηματική*, quam notionem communi, non proprio nomine possumus dicere. In omnibus enim reliquis definitionibus notio rei profertur, non substantia explicatione declaratur; verum haec quae secunda est hoc modo semper efficitur, cum, proposito eo quod definiendum est neque dicto eius genere, verbis in rei sensum ducentibus audientem quid illud sit de quo quaeritur explicatur. Estque huic paene familiare res positas per subiecta nomina definire, ut si dicam 'homo est quod rationali conceptione et exercitio praeest animalibus cunctis': hic non quidem ipsum quod sit dixi, sed, dicendo quid agat, quasi quodam signo in notitiam devocavi. Alia sunt apud Tullium in Rhetoricis multa, ut 'honestum causae genus est cui statim

9 sqq. Cassiod. 539 B, 66—540 A, 9. Isid. III, 6—13: Secunda est species definitionis (S. sp. d. est *Is.*) quae Graece *ἐννοηματική* dicitur, Latine notio nuncupatur; quam notionem communi, non proprio nomine possumus dicere. Haec isto modo semper efficitur: 'homo est quod rationali conceptione et exercitio praeest animalibus cunctis'. Non enim (hic *Is.*) dixit quid est (sit *Is.*) homo, sed, dicendo (*om. Cass.*) quid agat, quasi quodam signo in notitiam devocat (devocato *BSW*, denotato *Cass. vulg.*). In ista (isto *Is.*) enim et in reliquis notio (notitia *Is.*) rei profertur, non substantia (*BSW*, substantialis *Cass. vulg. et Is.*), ut in illa primaria (ut — prim. *om. Is.*), explicatione (*BSW*, explicatio *Is.*, explanatione *Cass. vulg.*; *v. ad 3, 3*) declaratur; et (*om. Is.*) quia illa substantialis est (*om. Is.*), definitionum omnium obtinet principatum. Boeth. 326, 1—5: Aliae substantiales quidem differentias sumunt, sed genus non adiciunt; atque haec quidem a Victorino *ἐννοηματική* dicitur, quasi quandam communem continens notionem, velut si quis dicat 'homo est quod rationali conceptione viget mortalitatique subiectum est'. Hic igitur genus positum non est, sed differentiae substantiales. 20 de inv. I § 20: Honestum — animus; admirabile a quo est alienatus — sunt.

1 Duod.] est *add. NV π* 3 Quarta d.] est *add. NV π* 4 *κατὰ τὸ BSW et Is. 28, 9 et π hic* (*28, 9 π om. τὸ*), *κατὰ τῶν MNV hic et MN 28, 9, om. Cass. vulg.* 5 aitoloinek *MNV* (*hic, similiter, etsi Graecis litteris, MN 28, 13*), *κατ' αἰτιολογίαν Cass. et Is. 28, 13, αἰτιώδης π utroque loco* 6 plenus *π* 7 quibusque] que *om. M* 9 est *et* dicitur *om. π* | notionem non proprio nomine sed communi p. d. *π contra MNV et BSW et Is.* 11 definitione *N* | substantia *BSW*, substantialis *MNV π et Cass. vulg. et Is.* | explicatione *BSW*, explicatio *MNV π et Is.*, explanatione *Cass. vulg.* 16 propositas *V π* (*ex 17, 13?*) | per superiecta *π* 17 an. cunctis] omnibus an. *V* 18 quod *MNV π* (*et MV quidem habent ante* ipsum), quid *Cass. et Is.*; *v. 18, 14*

sine oratione nostra favet auditoris animus', et item 'admirabile a quo alienatus est animus eorum qui audituri sunt'; sic reliqua, cum in secundo libro adhibet definitiones in virtutibus declarandis. Primum cum dicit quid sit ipsa virtus ponitque eius definitionem 'habitus naturae modo atque rationi consentaneus': haec, quoniam genus posuit ut habitum diceret, substantialis definitio. At cum dicit 'memoria est per quam animus repetit illa quae fuerunt', et item 'intellegentia per quam illa respicit quae sunt', ac pari modo 'providentia per quam futurum aliquid videtur': satis clarum est non substantialem istam definitionem, sed, quemadmodum diximus, eam quae ἐννοηματικὴ Graece dicitur, cum rei notio non substantiali ratione percepta, sed actu res cognita proferatur.

Tertia definitionis species est quae ποιότης dicitur: haec, dicendo quid quale sit, id quod sit ostendit. Et, ut supra, nostrum proponemus exemplum. Vt facile appareat de eodem uno definitiones confici plures posse, hominem primum substantialiter definivimus, deinde secundae definitionis modo notionem eius expressimus; nunc per tertiam definitionem quid homo sit explicabimus. 'Homo est ubi pietas, ubi iustitia, ubi aequitas continentia, ubi rursus malitia versutia ceteraque vitia versantur; qui ingenio valet, artibus pollet, et cognitione rerum aut quod agere debeat deligit aut animadversione quod inutile sit contemnit

---

5 de inv. II § 159: virtus est animi habitus — consentaneus. 7 sqq. de inv. II § 160: Memoria — fuerunt; intellegentia per quam ea perspicit quae sunt; providentia — videtur antequam factum est. 13 sqq. Cassiod. 540 A, 10—17. Isid. III, 14—19: Tertia species definitionis est quae Graece ποιότης dicitur, Latine qualitativa vocatur, quia ex qualitate nomen accepit, pro eo quod (*pro* vocatur — quod *Cass. habet* Haec dicendo quid), quale sit id quod sit, evidenter ostendit. Cuius exemplum tale est: 'homo est qui ingenio valet, artibus pollet, et cognitione rerum aut quae (quid *Is.*) agere debeat eligit aut animadversione quod (quid *Is.*) inutile sit contemnit'. His enim qualitatibus expressus ac definitus est homo. Boeth. 326, 6—12: Aliae vero sunt quae pluribus quidem qualitatibus designantur, accidentibus tamen, ita ut singulae qualitates, etiam si non coniungantur, possint tamen quod demonstratur efficere, ut 'homo est ubi pietas est, ubi aequitas vel (*codd. mci, Or.* et) rursus ubi malitia (et *add. Or. ex l. deter.*) versutia esse possunt'. Nam etsi cetera nullus adiungat, sufficit ad ostendendum hominem dicere 'ubi pietas inesse potest vel ubi iustitia vel cetera'. Haec vocatur ποιότης.

---

1 idem *MN* 2 alienatus est *MNV π et l. Tull.*, est alienatus *Rh. L. 196, 14 cod. B*, est alienus *ibid. codd. DF* | reliquas *π* 5 in naturae modum *Rh. L. 155, 28 et Pseudo-Boethius de dis et praesensionibus 390, 32 Or.*, *eidem et noster V om.* atque | hic *π* | cum g. p. *MN* 6 est *add. V ante* definitio, *π post* 7 fuerant *π* 8 intell.] est *add. π et l. Tull. β c* | ea perspicit *rectius l. Tull.* 9 provid.] est *add. N π et l. Tull. β* 11ea *π* 13 spec. def. *Cass. et Is.* | est *om. V, habet M ante* species 14 dicendo quod *π* | id quod sit *Cass. et Is.*, iđe quid sit *V*, id quod *MN* (*om.* sit), id quod sit *om. π* | Et idem qui supra *solus V*, *malim* Et hic, ut supra 16 plures *om. MN, habet π post* uno 17 definimus *V* 19 aequitas] ubi *add. π* 21 cognitionem *MN* | quae *Cass.*, quid *Is.* 22 diligit *N π*, eligit *Cass. et Is.* | quid *Is.* | inutile] vile *V*

repudiat reicit'. His qualitatibus expressus est homo; non enim ullum aliud animal his motibus mentis qualitatem designantibus exigit vitam, sed solum hoc animal quod est homo, qualitatibus in mente positis et constitutis, quasi quidam vel naturalis vel artifex vitae gubernator impletur. Haec quidem tertia et secunda illa possunt videri quibusdam esse communes; nam saepe sufficit in qualibet harum ad definitionem eius rei de qua quaeritur solum eius proprium nominari, ut si dicam 'homo est quod ridet' — hoc enim proprium hominis neque ullius animalis est —: quo dicto tacitisque aliis omnibus quibus homo possit ostendi solo tamen sui proprio declaratus est. Et hoc Cicero de proprietate dixit genus esse definitionis quod notioni applicari potest; ut quibusdam videtur, potest etiam huic definitioni quae qualitatis sortita est nomen: unde quidam has duas, inter se nullo fine discretas, unam esse potius censent, cum satis appareat illam, nullis positis qualitatibus, notionem, ut supra docuimus, posse complere, hanc, positis qualitatibus, quae illa res sit, tacito etiam quod eius proprium sit, ostendere.

Quartam nos definitionem *ὑπογραφικήν* diximus, non numerum quasi proprium collocantes, sed instituto ordine ad faciliorem cognitionem vocabulum exhibitae nunc rationi sociantes; non enim quarta, quia est *ὑπογραφική* a nobis dicta, quarta dicenda

---

19 sqq. Cassiod. 540 A, 18—28. Isid. III, 20—30: Quarta species definitionis est quae Graece *ὑπογραφική*, Latine a Tullio (a T. *om. Cass.*) descriptio (descriptionalis *Cass.*) nuncupatur; quae, adhibita circuitione dictorum factorumque, quid quaeque res sit (rem quae quid sit B^2, rem que quid sit B^1SIV, rem quid sit *Cass. vulg.*) descriptione declarat. Quaeritur enim quid sit avarus, quid crudelis, quid luxuriosus, et universa luxuriosi avari et crudelis natura describitur (Quaeritur — describitur *om. Cass.*). Vt, si luxuriosum volumus definire, dicimus 'luxuriosus est victus non necessarii, sed (et *Cass.*) sumptuosi et onerosi appetens, in delicias (*BSIV*, deliciis *Cass. vulg. et Is.*) afluens (affluens *Cass. et Is.*), in libidinem pronus (libidine promptus *codd. Cass. et Is., em. Grial*). Haec et alia (et talia *Cass.*) definiunt luxuriosum, sed per descriptionem definiunt (sed — definiunt *om. Cass.*). Quae species definitionis oratoribus magis apta est quam dialecticis, quia latitudines habet; quae (haec *Cass.*) simili modo in bonis rebus ponitur et in malis. Boeth. 326, 12—17: Aliae vero sunt quae pluribus in unum accidentibus coniunctis efficiuntur, ut si quis luxuriosum definire velit dicens 'luxuriosus est qui pluribus et non necessariis sumptibus in delicias afluit (afluit *codd.*) et in libidinem fertur effusior'. Omnia enim coniuncta luxuriosum videntur efficere, singula vero minime. Haec vocatur *ὑπογραφική*.

---

1 Hic *V* 2 qualitate des. *M* 4 et *om. N*, *item 20, 3* (*ante* sic). *10. 16. 20. 22, 1* | vel n. art. vel *π*, *v. Rh. L. 215, 29* 9 ullius] alius *malis aut ex 19, 2* ullius alius; *at v. Rh. L. 251, 4 et 252, 9. 266, 17. 18 et 288, 31. 301, 27* 10 tacitis *V* (*om.* que) | tantum M^1V 15 apparent *V* 16 compleri *MNV π* 17 qu..e illa res sit *MNV habent ante* ostendere | illa *om. π* | quod eius proprium sit (sit *om. MN*) *MNV*, eius proprio posse *π* (posse *iterat. ex 19, 16*) 22 quia — dicta] quae est ipografe quae a nobis dicta *MNV*, quae est *ὑπογραφή*, quae a nobis descriptio dicta est *π*

est, sed quia ordo propositionis exegerat, ideo nomen numeri collocavimus hoc loco. Namque qui quartus est, Cicero de eodem et de altero definitionem posuit, et sic *ὑπογραφικήν* quintam constituit; sed nos, omissa numerositate, quid *ὑπογραφική* sit, quae a Tullio descriptio nominatur, proposita ratione docebimus, et per exemplum: quae oratio non quid sit potius dicit, sed, adhibita circuitione dictorum factorumque, quid res quaeque sit descriptione declarat. Descriptiva ista dicitur esse definitio, ut cum quaeritur 'quid avarus sit, quid crudelis, quid luxuriosus' et universa avari, luxuriosi, crudelis natura describitur. Quae definitionis species dicitur ex orationis genere descriptio, ut 'luxuriosus est victus non necessarii, sed sumptuosi et onerosi appetens, in delicias afluens, in libidinem pronus': haec talia definiunt luxuriosum, et descriptione definiunt. Haec definitio apta semper est oratori: huic enim laus dicendi per circuitum tribuitur propter honestatem, non ille aptior et determinatus sermo, qui veluti familiaris est definitioni quam supra substantialem esse praecepimus. Idcirco multis in locis Tullius, cum definiendum aliquid dicit, non substantialiter praecipit esse definiendum, sed potius describendum, et hoc nomine utitur, ut 'cum quaeritur' inquit 'quid sit fur, quid sacrilegus, sua descriptione monstrandum est'.

Quinta species definitionis est quam *κατ' ἀντίλεξιν* diximus, Latine ad verbum possumus dicere. Haec vocem illam de cuius

20 sqq. de inv. I § 11: id cum quaeritur, necesse erit definire utrumque: quid sit fur, quid sacrilegus, et sua descriptione ostendere alio nomine illam rem de qua agitur appellari oportere atque adversarii dicunt. 22 sqq. Cassiod. 540 A, 29—36. Isid. III, 31—112, 3: Quinta species definitionis est quam Graece *κατ' ἀντίλεξιν* (*κατὰ λέξιν Cass. vulg.*, *κατὰ τὴν λέξιν Cass. edd. vetustiss.*), Latine ad verbum dicimus. Haec vocem illam de cuius re quaeritur (de qua requiritur *Cass. vulg.; v. supra ad 3, 9*) alio sermone designat, uno ac (et *Is.*) singulari, et quodammodo, quid illud sit [in] uno verbo positum, uno verbo alio declarat, ut 'conticescere' est 'tacere', item cum 'terminum' dicimus 'finem' aut 'populatas' interpretamur (aut terras p. interpretemur *Cass. vulg.*) esse 'vastatas'. Boeth. 325, 33—37: Atque illarum quidem definitionum, quae tantum nomine signantur, aliae sunt quae *κατ' ἀντίλεξιν* (*sic mei l. et plur. et melior. et hic et 384, 34*, *κατὰ λέξιν Orelli hic*, *κατ' ἀντίλεξιν 384, 34*), id est ad verbum, fiunt, cum pro nomine redditur nomen; velut si dicat aliquis 'quid est conticescere?' et respondeatur 'tacere', 'quid est haurit?' (id est *inser. quidam codd.*) 'percutit'.

2 Namque quartam C. *V* 3 et de] de *om.* *π* 4 ipograficen *M* (*om.* sit) 7 quid res quaeque (quoque *N*) s.t *MNV*, quid (id *π*) quaeque res sit *Is et π*, rem qu(a)e quid sit *BSW*, rem quid sit *Cass. vulg.* (*an* rem quamque (res quaeque) quid sit?) 11 species *om. N* | d. exhortationis g. *π* 12 sed *MNV π et Is.*, et *Cass.* 13 deliciis *Cass. vulg. et Is.* | afflu. *Vict.*, *Boeth.*, *Cass.*, *Is.* | libidine *Cass. et Is.* | pronus *Grial et π*, promptus *codd. Vict.*, *Cass.*, *Is.*, fértur effusior *Boeth.* | et alia *Vict. et Is.*, et talia *Cass.*; *v. 24, 23. 22, 14* 14 sed per d. d. *Is.* 15 oratori est *MV* 19 praecepit *Nπ*, percepit *M* | defin. esse *MV* 21 et quid sit sacril. *π* | est.] iđe diffinitione *add. V* 22 *κατ'* — verbum] *v. 16, 22* 23 de cuius quaer. *N* (*om.* re), de qua requir. *Cass. vulg.*

re quaeritur alio sermone designat, uno ac singulari, et quodammodo, quid illud sit uno verbo positum, uno verbo alio declarat, ut 'conticescere' est 'tacere', item latus apertum 'haurit' 'percutit', item cum 'terminum' dicimus 'finem' aut 'populatas' interpretamur esse 'vastatas'; et omnino cum unius verbi rem verbo manifestiore alio declaramus, haec erit quinta de qua loquimur definitio. Tullius hac usus est in Topicis, cum locum argumenti definiens dixit esse sedem: ita locum, nomine uno cuius rem quaerebat, alia appellatione ad verbum posita per definitionem quid esset ostendit, sedem dicendo. Hanc Graeci *κατ' ἀντίλεξιν* appellant, ut *ἀνήρ ἐστιν ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος*.

Sexta *κατὰ διαφοράν* species definitionis est. Hanc nos per differentiam dicimus, scriptores vero artium de eodem et de altero nominant. Vt cum quaeritur 'quid inter regem sit et tyrannum', adiecta differentia quid uterque sit definitur. Et omnis quidem definitio, sicuti docuimus supra, non nisi appositis differentiis comprehensoque suo proprio quid sit de quo quaeritur exprimit. Non tamen hoc idem videbitur esse modus iste de quo nunc loquimur, si quidem, sola differentia cum posita fuerit inter duo de quibus quaeritur quid sit, utrumque cognoscitur: etenim in superioribus sola quaeque definiuntur, hic duo, *quae* quasi cognata sunt et quadam inter se communione confusa, adiecta differentia secernuntur, per quam quid sit utrumque

---

7 Top. § 8 12 sqq. Cassiod. 540 A, 37—42. Isid. 112, 4—8: Sexta species definitionis est quam Graeci *κατὰ* (*τὴν add. Cass. vulg.*) *διαφοράν*, nos (*om. Cass. vulg.*) per differentiam dicimus, scriptores vero artium de eodem et de altero nominant (scriptores — nominant *om. Cass.*). Vt (*om. BSW*, id est *inser. Cass. vulg.*) cum quaeritur quid intersit inter regem et tyrannum, adiecta differentia quid uterque sit definitur; id est 'rex est modestus et temperans, tyrannus vero impius et immitis'. Boeth. 326, 17—25: Aliae quoque fiunt eo modo ut ad signandam differentiam proponantur in iis rebus quae indiscreto (*l. mei*, discreto *Or.*) fine coniunctae sunt. Vt, si dubitet quis Nero imperatorne an tyrannus fuerit, dicit eum tyrannum fuisse, quoniam crudelis fuerit atque intemperans. Haec enim adiuncta differentia ita tyrannum ab imperatore seiungit. Aut etiam, si de eodem tyranno atque rege dubitetur quid uterque sit, iuncta differentia utrosque designat; ut si temperantia quidem regi vel pietas, tyranno vero et intemperantia et crudelitas convenire dicantur (*l. mei*, dicatur *Or.*). Haec vocatur *κατὰ διαφοράν*.

---

1 ac] et *Is.* 2 sit *V π et Cass. et Is.*, *om. MN* | s. uno v. *π*, s. in uno v. *V et Cass. et Is.*, in uno *om. MN* 3 tacere est *N π* | item — percutit *om. Cass. et Is.*, latus ap. *om. Boeth.* | haurit] id est *add. V π et quidam codd. Boethii manu vel 1 vel 2*; *v. tamen 23, 9* 4 aut terras p. interpretemur *Cass. vulg.* 5 manifestare *MN*, manif *sic V* 11 ut *ΑΠΕΠΛΩ ΤΩ ΩϹΠΕΡΟϹΥΙΡΟΤΟϹ M*, ut *ΑΠΕΡΑΓΙΟϹΕϹΠΕΡΟϹΥΙΡΓΟϹ N*, ut *ἀνήρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος π* 12 *κατὰ*] *τὴν add. vulg. Cass.* 13 et de altero *MN et Is.* (*om. Boeth. et Cass.*), et altero *π* (*v. 16, 23*), de alteroque *V* (*v. 16, 12*) 16 non *N habet ante* exprimit 19 diff. composita *N* 20 duos *π* 21 quoque *N*, *v. 20, 7* | hęc *MNV* | quae] non *V*, *om. MNπ* 22 cognata s̄ et] cognita sed *V π*, sed *MN* (*om.* cogn.)

cognoscitur, ut 'rex est modestus et temperans, tyrannus vero crudelis'. Ex hoc est illud Terentii 'pudóre ac liberálitate líberos Retinére satius ésse credo quám metu'. 'Hoc páter ac dominus ínterest'. Item Tullius pro Sestio 'atque inter hanc vitam perpolitam humanitate et illam immanem nihil interest quam ius atque vis'.

Septima est *κατὰ μεταφοράν*, id est per translationem, ut Cicero in Topicis 'litus est qua fluctus eludit', item 'adulescentia est flos aetatis, senectus occasus aetatis'. Haec varie tractari potest: modo enim ut moneat, modo ut designet, modo ut vituperet aut laudet. Vt moneat 'nobilitas est virtus maiorum, apud posteros sarcina', ut designet 'caput est arx corporis', ut vituperet 'divitiae sunt brevis vitae longum viaticum', ut laudet 'adulescentia est flos aetatis': his atque aliis modis proferri potest ista definitio. In quo genere tamen illud cavendum est, ne aut longe sit petita translatio aut turpis. Longe petita ut 'turba rei publicae chaos est legum', quod Tullius pro Sexto Roscio temperavit 'qui quasi — sempiterna nox esset' inquit: in quo etiam

---

2 sqq. Adelph. I 1, 32. 33: Pudóre et l. — credo quám metu. 51 Hoc — ínterest. 4 p. Sestio § 92: Atque — nihil tam interest — vis. 8 sqq. Top. § 32: Solebat Aquilius, quid esset litus, ita definire 'qua (quo, quod *al.*) fluctus eluderet (elideret *al.*), hoc est quasi qui adulescentiam florem aetatis, senectutem occasum vitae velit definire: translatione enim utens discedebat a verbis propriis rerum ac suis. Cassiod. 540 A, 43—50: Septima est species definitionis quam Graeci *κατὰ μεταφοράν*, Latini per translationem dicunt. Vt Cicero in Topicis 'litus est qua fluctus eludit'. Hoc varie tractari potest: modo enim ut moveat (*B^2SW vulg.*, moveas *B^1*), sicut illud 'caput est arx corporis'; modo ut vituperet 'divitiae sunt brevis vitae longum viaticum'; modo ut laudet (ut *inser. vulg.*) 'adolescentia est flos aetatis'. Isid. 112, 9—15: Septima species definitionis quam Graeci *κατὰ μεταφοράν*, Latini per translationem dicunt. Vt Cicero in Topicis 'litus est qua (quo, quod, quia *al.*) fluctus eludit (elidit *al.*)'. Hoc varie tractari potest: modo enim ut moneat (moveat *al.*), modo ut designet, modo ut laudet aut (ac *vulg.*) vituperet. Vt moneat 'nobilitas est virtus maiorum, apud posteros sarcina'. Vt designet 'caput est arx corporis'. Vt laudet 'adolescentia est flos aetatis'. Vt vituperet 'divitiae sunt brevis vitae longum viaticum'. Boeth. 326, 25. 26: Alia quae per translationem dicitur, ut 'adolescentia est flos aetatis'. 17 p. Sexto Roscio § 91: qui, tamquam si offusa rei publicae sempiterna nox esset, ita ruebant in tenebris omniaque miscebant.

---

1 temperans *MNV et Cass. et Is.*, temperatus *π* 2 pudorem ac liberalitatem *N* | ac] et *Terent.* 3 credo *MNV et Terent.*, puto *π* 4 pro festio *MNV*, pro Sexto Roscio *π* (*ex 22, 17*) 5 humanitatem *MN* | nihil tam int. *rectius Cic.* 8 quo *M*, quod *N π*, *item vel* quia *codd. quidam ipsius Cic., Boethii in Cic. Top. 333, 17 Or., Cass., Is.* | eluit *π*, eluit *vel* ludit *vel* elidit *codd. quidam Cic., Boeth., Is.* 9 Hoc *Cass. et Is.* 10. 11 moveat *Cass. vulg. cum B^2* (moveas *B^1*) *SW et codd. quidam Is.* 11 aut] ut *N*, ac *vulg. Is.* 12 posteriores *MV* 14 atque *V*, itaque *MN*, itaque et *π* 16 L. petita] translatio est *add. π* | turbata res publica est chaos *V* 17 sestio r. *MNV* 18 qui *om. π*, *v. verba Cic. supra exscripta* | inquit] Turbatio vero rei publicae non est sempiterna nox, sed addendo quasi temperavit suam translationem, ne nimis videretur aliena *add. V*

si sit 'quasi', ut per similitudinem sit, tamen definitio accipi potest, temperamentum accipiens ex particula similitudinis. Turpis translatio fit duobus modis: cum honesta turpibus definimus aut turpia honestis. Vt si quis patrationem definiens 'lacrimas' dicat 'Veneris fatigatae', quem 'sudorem' melius nominaret; aut contra aliquis dicat 'lacrimae sunt doloris patratio', huic vitio nec superior particula temperamentum tribuet: ergo magnopere istud vitare debemus.

Octava species definitionis *κατ' ἀφαίρεσιν τοῦ ἐναντίου*, id est per privantiam contrarii eius quod definitur, ut 'bonum est quod malum non est'. Hoc genere definitionis uti debemus, cum contrarium notum est. Nam haec duo cum ita inligentur, ut alterum sine altero esse non possit: alterius cognitio quomodo fiet, nisi fuerit utrumque comprehensum? Cum igitur alterum quaeritur quid sit, utique hac definitione comprehendi non potest, cum utrumque nescitur, quod se ita naturaliter ligat, ut necessariam cognitionem sibi unius comprehensione conectat. Periclitatur ergo talis definitio: unde an contrarium eius notum sit scire debemus, ut, hoc sublato, fiat eius agnitio quod definitur. Quare melius saepe fit si, quaerentes aliquid quod definiendum sit, contrarium eius definiamus, quo sublato illud quod quaeritur declarabimus; ut 'si bonum est quod prodest cum honestate, id quod tale non

9 sqq. Cassiod. 540 A, 51—72: Octava species definitionis est quam Graeci *κατ' ἀφαίρεσιν τοῦ ἐναντίου* (vocant *add. vulg.*), Latini per privantiam contrarii eius quod definitur dicunt, ut 'bonum est quod malum non est', 'iustum est quod iniustum non est', et his simila; quod se ita naturaliter ligat, ut necessariam cognitionem sibi unius comprehensione conectat. Hoc autem genere definitionis uti debemus, cum contrarium notum est; nam certa ex incertis nemo probat. Sub qua specie sunt hae definitiones: 'substantia est quod neque qualitas est neque quantitas neque aliqua accidentia'. Quo genere definitionis deus definiri potest. Etenim cum quid sit deus nullo modo comprehendere valeamus, sublatio omnium existentium, quae Graeci *ὄντα* appellant, cognitionem dei nobis, circumcisa et ablata notarum rerum cognitione, supponet (*BSW*, supponit *vulg.*). Vt si dicamus 'deus est quod neque corpus est neque ullum elementum neque animal neque mens neque sensus neque intellectus neque aliquid quod ex his capi potest'. His enim ac talibus sublatis quid sit deus potest (non p. *vulg.*) definiri. Isid 112, 16—21: Octava species definitionis est quam Graeci *κατ' ἀφαίρεσιν τοῦ ἐναντίου*, Latini per privantiam contrarii eius quod definitur dicunt: 'bonum est quod malum non est', 'iustum est quod iniustum non est', et his similia. Hoc autem genere definitionis uti debemus, cum contrarium est notum; ut 'si bonum est quod prodest cum honestate, id quod tale non est malum est'. Boeth. 320, 26 – 28: Illa quoque definitio esse dicitur quae fit ex privatione contrarii, ut 'bonum est quod malum non est'.

1 tamen *om.* π 4 orationem *MN*, *at 23, 6 recte* patratio 7 tribuit π, *v. 23, 21. 24, 21. 32, 24* 9 defin.] sit *add. N* | τουναντιον *MN* | id est *om. MNV, v. 26, 13* 11 Hoc] autem *add. Cass. et Is.* 12 cum hec duo *MNV* | intelligentur π 13 quando *MNV* 15 *hinc iam deest V* 19 cognitio π 21 eiusdem def. *N* | declaramus *M*

est malum est'. Cicero in Rhetoricis 'necessarie demonstrantur ea quae aliter ac dicuntur nec fieri nec probari possunt'. Ponamus enim necessarium et non necessarium contraria, ut omnia contraria hic nos ponere intellegas quorum sublatione id quod quaeritur definiatur. Ergo quod non est necessarium, ita definiri potest 'quod aliter ac dicitur et fieri et probari potest'; hoc cum tollo, necessarii definitionem constituo. Ergo recte fieri potest huiusmodi definitio, sed hoc modo quemadmodum docui; et hoc est quod Tullius in Partitionibus praecepit: saepe ex contrariis esse definiendum.

Sub hanc definitionem cadunt etiam notiones, cum accidentia tolluntur et alia omnia quae diversa sunt, et cum contraria accidentis vel consequentis accidentia tolluntur; ut si quis id esse substantiam dicat quod neque qualitas neque quantitas neque aliqua accidentia sit, cum omnia alia quae diversa sunt tolluntur. Talis est definitio, ut si quis hominem definiens tollat omnia animalia vel generaliter vel specialiter. Quo genere definitionis deus definiri potest. Etenim cum quid sit deus nullo modo scire possimus, sublatio omnium existentium, quae Graeci *ὄντα* appellant, cognitionem dei nobis, circumcisa et ablata notarum rerum cognitione, supponet: 'deus est neque corpus neque ullum elementum neque anima neque mens neque sensus neque intellectus neque aliquid quod ex his capi potest'. His talibus sublatis quid sit deus poterit definiri; magis si addas, quod etiam definiri non potest, id deum esse. Contrarium accidentis vel consequens cum tollitur, talis est definitio: 'vigilare uti sensibus, dormire est non uti sensibus naturaliter'. Possunt videri huiusmodi definitiones convenire illi definitioni quam supra *ἐννοηματικήν* diximus; verum illa ex accidentibus eius rei quam definimus constat vel consequentibus, haec ex contrariis. Itaque ex illa quae *ἐννοηματική* est, ex accidentibus, docet Tullius Pisonem non fuisse consulem: 'An vero reliquo tempore consulem te quisquam duxit, quisquam

1 de inv. I § 44: Necessarie — aliter ac (*C*, quod D^2, *om.* H^1D^1) dicuntur — possunt. 9 Part. orat. § 47 32 sqq in Pis. § 26: An vero reliquo tempore consulem te quisquam duxit, quisquam tibi paruit, quisquam in curiam venienti assurrexit, quisquam consulenti respondendum putavit?

2 dicantur *N*, *v. Rh. L. 233, 2* 6 et *utrumque om. N* 8 docuit M^1 9 esse *π*, etiam *MN* 11 notiones *om. MN* 12 et alia — tolluntur *om. N* | contrarium *π* 13 consequens *M* | accidentis tollitur *π* | id *om. π* 15 aliqua *Cass.*, reliqua *M N π*; *v. 24, 23* | omnia *om. π*, *v. 27, 13* 18 quod s. *N* 19 possumus *MN*, valeamus *Cass.* | sublatio *Cass.*, sublatione *MN π* (*ex 24, 4*) 20 circumcisa *Cass.*, circumversa *MN*, circumscripta *π* 21 supponet *BSW*, supponit *MN π et Cass. vulg.* 22 animal *Cass.* 23 His] et *add. MN*, enim ac *add. Cass.*; *v. 20, 13* 25 consequentis *π* 26 vigilare] est *add. π* 27 ; naturaliter possunt *π* 29 definivimus *π* 30 contrarii *M* 31 docet *MN*, fit, ut docet *π* | consulem] ita *add. π, v. 31, 13* 32 duxerit — assurrexerit qui c. r. putavit *MN*

venienti in curiam assurrexit, quisquam consulenti respondendum putavit?' Atque huius loci superior oratio et consequens in hac definitione consistit, qua variis modis explicat non fuisse consulem, docens etiam per ea quae repugnant consuli a dictis factis cogitatis. A consequentibus sic definit: 'Consulem animo esse oportet consilio fide gravitate vigilantia cura toto denique munere consulatus —'; hucusque a consequentibus — omnia enim consequentia sunt ex hoc quod dixi munere consulatus —: unde ἐννοηματικὴ haec erit definitio. Hoc apertius ut fiat, dabo et aliud exemplum. Tullius in eadem: 'Quid est aliud furere? non cognoscere homines, non cognoscere leges, non senatum, non civitatem! Cruentare corpus suum —'. Ergo consequentia accidentia colligere definitionis est ἐννοηματικῆς; eius vero quod definies contrarium tollere, haec est illa, quam octavam supra diximus, definitio.

Nona species definitionis est καθ' ὑποτύπωσιν, id est per quandam imaginationem, ut 'Aeneas est filius Veneris et Anchisae'. Haec semper in individuis versatur, quae Graeci ἄτομα vocant. Desideratur autem ista definitio circa nomina quae homonyma sunt, individua dumtaxat, ut 'Aiax et Oilēus et Telamonius'. Item subvenit in eo genere dictionis ubi aliquem pudor aut metus est nominare: 'Me videlicet' inquit Tullius 'sicarii illi describebant'. De domo sua sic, at pro Fundanio ita: 'Descripsistine eius necessarium, nostrum competitorem, istum ipsum cuius nunc studio et gratia tota accusatio ista munita est'; in metu fuerat nominare, ideo ergo descriptus est. Item pro Cornelio maiestatis: 'Repli-

5 v. testim. adlatum ad 15, 28 10 sqq in Pis. § 47: Quid est —! Cruentare corpus suum leve est; maior haec est vitae famae salutis suae vulneratio. (Deest hoc loci vexatissimi testim. in Muelleri ed. Cic. scr. II 3 p. 181, 4). 16 sqq. Cassiod. 540 B, 1—8. Isid. 112, 22—25: Nona species definitionis est quam Graeci καθ' ὑποτύπωσιν (κατὰ τύπ. *Cass.*), Latini per quandam imaginationem dicunt, ut 'Aeneas est Veneris et Anchisae filius'. Haec semper in individuis versatur, quae Graeci ἄτομα appellant. Item (*BSW*, Idem *vulg.*) accidit in eo genere dictionis ubi aliquid (*BSW*, aliquis *vulg.*) pudor aut metus est nominare, ut Cicero 'Cum me videlicet sicarii illi describant'. (Item — describant *om. Is*) Boeth 326, 28—30: Illam quoque definitionem Victorinus ponit quae tantum propriis nominibus aptari potest, quae etiam ὑποτύπωσις appellatur, ut 'Aeneas est Veneris et Anchisae filius'. 23 de domo sua] immo p. Milone § 47: Me videlicet latronem ac sicarium abiecti homines et perditi describebant. p. Fundanio, frgm. 6 = Muelleri ed. Cic. scr. IV 3 p. 236, 16—18 26 p. C. Cornelio I, frgm. 43 = Muelleri ed. Cic. scr. IV 3 p. 252, 15—17

1 quisquam v. in c. *MN*, quisquam tibi v. in c. *π*, quisquam tibi paruit, quisquam in c. v. *Cic.* 3 quam v. *MN* | explicat] eum *add. π* 4 cognitis *MN* 5 consulem: *π* 9 et aliud] et illud *MN*, aliud *π*; *v. 10, 6* 10 furere? † *Mueller*, furere quam *π* | nisi non noscere hominem, non leges *Weidner* 14 definiens contrario hoc tollere — activam *MN* 16 κατὰ τύπωσιν *Cass.* 17 est V. et A. filius *Boeth., Cass., Is.* | et *om. N* 20 et *poster. om. N* Idem *Cass. vulg.* 21 aliquid *BSW*, aliquis *Cass. vulg.* 24 cuius *M*, eius *N π* 26 Maiestatis ipsa *π* (*om.* Replicate)

cate, ipsa sunt, legite ut legebatis: hinc intellegetis nulla tenuissima suspicione describi aut significari Cornelium'. Haec tantum de propriis nominibus; alia illa sit, quam *ὑπογραφικήν* diximus, superior definitio. Ergo a genere patria corpore factis dictis sive casibus atque ab animo unum illum quem volumus definitionis genere declaramus.

Decima species est *ὡς τύπος*; hanc 'veluti' diximus, ut si quaeratur quid sit 'animal', respondeatur 'ut homo'. Sic Aristoteles dicit: *οὐσία ἐστίν, ὡς τύπῳ εἰπεῖν, οἷον ἄνθρωπος*; rem enim quaesitam subiunctum declarat exemplum, et hoc est proprium definitionis: quid sit illud quod quaeritur declarare.

Vndecima species definitionis est *κατ' ἔλλειψὶς τοῦ πλήρους ὁμοίου γένους*, id est per indigentiam pleni ex eodem genere, ut si quaeratur quid sit 'quadrans', respondeatur 'cui dodrans deest ut sit assis'.

Duodecima species definitionis est *κατ' ἔπαινον*, id est per laudem, ut Tullius pro Cluentio: 'Lex est mens et animus et

---

7 sqq. Cassiod. 540 B, 9—18. Isid. 112, 26—30: Decima species definitionis est quam Graeci *ὡς τύπος*, Latini 'veluti' (exemplum *Is.*) appellant; ut si quaeratur quid sit 'animal', respondeatur (respondetur *Is.*) 'ut (*om. Cass.*) homo'. Non enim manifeste dicitur animal solum esse hominem, cum sint alia innumerabilia; sed cum dicitur homo, veluti ipsum hominem animal designat, cum tamen huic nomini multa subiaceant (Non — subiaceant *om. Is.*). Rem enim quaesitam praedictum declaravit exemplum. Hoc est autem proprium definitionis: quid sit illud quod quaeritur declarare. Boeth. 325, 37—42: aliae vero quae exempli gratia ponuntur, ut cum volumus designare 'quid est substantia?', exempli gratia dicimus 'ut (hic *alteri mei codd.*, *om. Orelli*) homo'. Haec vocatur Graece *τύπος*, quae idcirco, ut dictum est, inter definitiones ponitur, quoniam id quod quolibet modo aliquid designat eius quod designatur, etsi non proprie tamen aliquo modo, videtur esse definitio. 9 Aristot. categor. 4 1b 27: *ἔστιν οὐσία, ὡς τύπῳ εἰπεῖν, οἷον ἄνθρωπος, ἵππος.* 12 sqq. Cassiod. 540 B, 19—23.Isid. 112, 31—113, 3: Vndecima est species definitionis (sp. d. est *Is.*) quam Graeci *κατ' ἐλλειπὲς* (*ἐλλιπὲς BSW*) *πλήρους ὁμοίου γένους* (*κατὰ τὴν ἔλλειψιν Cass. vulg., omissis cett.*), Latini per indigentiam pleni ex eodem genere vocant (dicunt *Is.*); ut si quaeratur quid sit 'quadrans' (*BSW*, triens *Cass. vulg. et Is.*), respondeatur 'cui dodrans (bes *Is.*) deest ut sit assis'. Boeth. 326, 30—32: Praeter has etiam illa est quae fit per indigentiam pleni, ut 'quadrans (quodrans *Or. e codd. deter.*) est cui dodrans deest ut sit assis' (as *Or. e codd. deter.*). 15 sqq. Cassiod. 540 B, 24—31. Isid. 113, 4—9: Duodecima species definitionis est (*om. Is.*) quam Graeci *κατ' ἔπαινον*, Latini per laudem dicunt (*κ. ἔπ.* vocant, id est per l. *Is.*); ut Tullius pro Cluentio 'lex est mens et animus et consilium (m. et c. et an. *Is.*) et sententia civitatis', et aliter 'pax est tranquilla libertas'. Fit et per vituperationem, quam Graeci *ψόγον* vocant, 'servitus est postremum malorum omnium (omn. mal. *Is.*) non modo bello, sed morte quoque repellenda. Boeth. 326, 32—40: Ponit

---

3 de pr. tantum n. *M* 4 dictisve cas. *MN* 5 nolumus *π* 7 veluti *Vict. et Cass.*, exemplum *Is.* 8 respondetur *Is.* | ut *om. Cass. et deter. codd. Boeth.* 9 *OYCIACTIMAC TIIIANNINANEPAOTIOC M*, *OYCIACTINACTIIIANNINANNPAOTOC N*, *οὐσία ἐστὶ ὡς ἄνθρωπος π* 10 sibi iunctum *N* | declaravit *Cass. et Is.* | et *π*, ut *MN* 12 *κατ' — γένους*] *v. 16, 28* 13 id est *om. N* 14 quadrans *π*, *Boeth.*, *BSW*, triens *MN*, *Cass. vulg*, *Is.* | cui bes d. *Is.* | as *Boeth. codd. deter.* 16 mens et c. et an. *Is.*

consilium et sententia civitatis'. Et nos quidem, ut definitionem ostenderemus, ita posuimus exemplum; nam hoc idem Tullius dicens, non adhibita oratione definitionis, res simpliciter collocavit: 'Mens' inquit 'et animus civitatis et consilium et sententia posita est in legibus'. Et, ut nos supra docuimus, definitionem nihil aliud voluit quam orationem esse; ergo diverso modo Tullius protulit quod, a nobis conversum, oratione sua formam definitionis accepit. Et hoc longe ab illo modo distat qui fit per metaphoram: non enim translatio est cum lex dicitur mens civitatis, nec tamen genus est ut substantialis habeatur, *οὐσιώδης*; consequens enim est ut et per vituperationem, sed sine translatione, ponatur. Sic videri potest a Tullio definitum: 'servitus est postremum malorum omnium non modo bello, sed morte etiam repellendum'; quamquam enim ita exorsus sit 'pax est tranquilla libertas' 'sed inter pacem et servitutem plurimum interest', ut per differentiam definitio esse videatur, tamen, quia non articulum illum breviter quo distaret contendit, sed unamquamque rem suo genere definivit, collatione magis quam distarent ostendit, non genere definitionis. Erit igitur prior pacis definitio *ἐννοηματική*, a consequentibus eius rei quam definiebat 'pax est tranquilla libertas'; haec secunda magis per vituperationem. Non enim aut consequens eius est aut aliquid horum quae *ἐννοηματικῇ* definitioni dedimus, sed sola vituperatio est, quae servitutem malorum omnium dicit esse postremum; nec accipitur rursus malum quasi genus esse ad servitutem — nam malum qualitas est, servitus ad aliquid —: unde, cum diversae sint res, malum genus esse non potest ad servitutem; iure igitur per vituperationem facta dicitur servitutis supra posita definitio.

etiam Victorinus inter differentias definitionum illam quoque quae per quandam laudem fieri potest, ut 'lex est mens et animus et consilium et sententia civitatis'. Quod maxime ratione caret: non enim laudis modus ille faciet differentiam. Illa enim consideranda sunt quae in definitione ponuntur, non quo animo constituta sunt (sint *mei quidam codd.*) Quodsi recipienda fuit laudandi voluntas inter differentias definitionum, cur non vituperandi quoque voluntas aliam differentiam definitionis efficiat? Sed hoc apertissime inconveniens et veritati videtur esse contrarium. 4 p. Cluentio § 146: mens et animus — civitatis posita est in legibus. 12 sqq. Philipp. II § 113: Et nomen pacis dulce est et ipsa res salutaris, sed inter pacem et servitutem plurimum interest. Pax est tranquilla libertas, servitus postremum malorum omnium non modo bello, sed morte etiam repellendum.

1 et *om. N* | scientia *MN π, π sola 27, 4* 2 posuerimus *M*¹*N* 3 res *om. π* 6 voluit *om. MN* 7 conversim *π* | orationis sua *N* | forma *π* 8 Et *om. N* | quid sit *M* 12 est *non hab. Cic.* 13 mal. omn. *MN, Cic., Cass.*, omn. mal. *Is.*, omnium *om. π* | m. etiam repellendum *MN π et Cic.*, m. quoque repellenda *Cass. et Is.* 17 ostendit *π (ex 27, 18)* | rem *om. N* 18 collationem *MN* | quo *π (ex 27, 17)* | distantiam *M* 19 definitionis] per differentiam *add. π (ex 27, 16?)*; *etsi v. 8, 25* 21 per *om. MN* 23 demus *M*, dicemus *N* | qua — dicam *M*, quam dicit *N*; *v. 29, 29* 25 esse *om. π*; non potest *add. N (ex 27, 27)* 28 serv. supposita *M*

Tertia decima est species definitionis *κατ' ἀναλογίαν*, id est iuxta rationem, quae proportio dicitur, cum aliquid quod disputari licet cum altero id esse dicitur, quod illud est alterum propter rationalem similitudinem. Sed hoc contingit, cum maioris rei nomine res definitur inferior et hoc additur quid sit inferior. Graeci sic definiunt: *ἄνθρωπος μικρόκοσμος*, id est homo minor mundus. Cicero hac usus est sic: 'Qui plurimum tribuunt edicto, praetoris edictum legem annuam dicunt esse'.

Quarta decima species est definitionis *κατὰ τὸ πρός τι*, id est ad aliquid, ut 'pater est cui est filius'. Cicero in Rhetoricis sic: 'Genus est quod plures partes amplectitur', item 'Pars est quae subest generi'.

Quinta decima species est definitionis *αἰτιολογική*, Latini secundum rei rationem vocant, ut 'dies est sol supra terras' 'nox

---

1 sqq. Cassiod. 540 B, 32—37. Isid. 113, 10—14: Tertia decima est species definitionis (sp. d. est *Is.*) quam Graeci *κατ' ἀναλογίαν*, Latini iuxta rationem dicunt. Sed hoc contingit, cum maioris rei nomine res definitur inferior, ut est illud 'homo minor mundus'. Cicero hac definitione sic usus est 'edictum legem annuam dicunt esse'. Boeth. 326, 40—44: Fiunt etiam definitiones per proportionem, ut si quis dicat 'homo est minor mundus'. Sicut enim mundus ratione regitur, ita quoque, quoniam homo, multis partibus iunctus, habet tamen in omnibus rationem ducem, minor mundus dici potest. 7 Verr.I § 109: Qui plurimum tribuunt edicto, praetoris edictum legem annuam dicunt esse. 9 sqq. Cassiod. 540 B, 38—43. Isid. 113, 15—18: Quarta decima est (*om. Is.*) species definitionis quam Graeci *κατὰ τὸ* (*κ. τὸ om. Cass. vulg.*) *πρός τι*, Latini ad aliquid vocant; ut est illud 'pater est cui est filius', 'dominus est cui est servus'. (et *add. Cass.*) Cicero in Rhetoricis 'genus est quod plures amplectitur partes', item 'pars est quae (quod *Cass. vulg.*) subest generi'. Boeth. 326, 44. 45: Faciunt (Fiunt — dicitur — respondetur *Orelli e codd. deter.*) etiam definitiones a relationibus, cum dicunt 'quid est homo?' respondent 'cui est filius'. 10 de inv. I § 42: Genus est quod partes aliquas amplectitur, ut cupiditas. Pars est quae subest generi, ut amor avaritia. 13 sqq. Cassiod. 540 B, 44—47. Isid. 113, 19—21: Quinta decima est species definitionis (sp. d. est *Is.*) quam Graeci *κατ' αἰτιολογίαν*, Latini secundum rei rationem vocant, ut 'dies est sol supra terras', 'nox est sol sub terris'. Boeth. 326, 45—327, 3: Causa quoque solet efficere definitionem, ut cum dicimus 'quid est dies?' respondetur 'sol super terram'. Causam enim, id est solem, pro re ipsa cuius causa est interposuimus atque ita diem definitione monstravimus.

---

1 est sp. d. *M et Cass.*, sp. d. est *N π et Is.* 2 pro portione *MN* 4 rationem similitudinis *π*, *v. 14, 23* ἕ res def. *N*, *Cass.*, *Is.*, def. res *M*, res *om. π* | interior *M*, intentior *N* | et] quod *add. π* 6 *ἄνθρωπός ἐστι μικρόκοσμός τις π* | homo *M*, *Cass.*, *Is.*, homo est *N π et Boeth.* 7 hac *MN*, hoc *π*, hac definitione (sic usus est) *Cass. et Is.* 8 praetoris *M et Cic.*, p. r. *N*, praeter *π* | animam *N π* | dicit *N* 9 *κατὰ — τι*] *v. 17, 4* 10 cui *π*, *Boeth.*, *Cass.*, *Is.*, cuius *MN* | Cic. *MN π*, *Is.*, et Cic. *Cass.* 11 plures *MN π*, *Cass.*, *Is.*, aliquas *Cic. et ipse Vict. Rh. L. 229, 12* | est *ibid. om. Vict.* | quae *Cic.*, *MN π*, *BSW*, *Is.*, quod *Cass. vulg.* 13 Quarta *N* | sp. est def. *M*, est sp. def. *Cass.*, sp. def. est *Is.*, sp. est *N π* (*om.* def.; *fort. recte*, *v. 26, 7*) | *αἰτιολ.*] *v. 17, 5* | Latini — vocant *N π*, *Cass.*, *Is.*, *om. M* 14 supra terras *MN π*, *Cass.*, *Is.*, super terram *Boeth.*

sol sub terris'; ut enim aut dies aut nox sit, causa est aut supra terras sol aut sub terris.

Sunt et aliae fortasse species definitionis; verum si quis invenerit, adiciat numerum, modo illud diligenter attendat, ne forte harum alicui specierum illud quod invenerit possit adiungi. Nec nos rursus frustra aliquis existimet tot species separasse, quod possunt sibi aliquae convenire; consideratione enim plenius commodata omnes inter se magno cernet discrimine separatas, teneat modo quod supra praecepi: solam vere illam appellari definitionem quae a genere exordium sumens ad proprium rei quae definitur, separando per differentias quae communia poterant esse, descendit. Nunc iam de vitiis definitionis, ut promissum est, explicemus.

Definitio substantialis — quam primam docuimus, quam solam diximus definitionem — duo vitia recipit principalia: si ea oratio quae definit aut amplius complexa fuerit, aut minus quam res plena sit declararit. Oportet enim ut oratio definitiva ita componatur ad nomen cuius rem definit, ut parem potentiam exprimendae rei atque ipsum vocabulum praestet conversimque nomen et definitio se invicem collata declarent. Vt si quaeras 'quid est homo?' recte respondeatur 'animal terrenum rationale mortale bipes risus capax'; hoc rursus si convertas, salva est declaratio: quaerenti enim 'quid est animal terrenum rationale mortale bipes risus capax?' fiet recta responsio 'homo est'. At si ita definias 'homo est substantia animata sensibilis', est quidem declaratus homo — nam haec omnia homo est —; verum si convertas, rei salus integra non valebit: non enim substantia animata sensibilis homo tantum est; peccat igitur definitio per abundantiam, quia amplius complectitur quam quaerebatur. Et omnino peccat definitio quae genus ponit quod ultra est: vicinius enim quod supra est genus magis declarat. Item peccat minus continens quam necesse est, ut 'cupiditas est aliena appetendi desiderium': quod similiter conversum non manet, quia minus est comprehensum definitione quam res nominis postulabat — late enim cupiditas patet nec sola avaritia est —; ergo vitiosa est definitio minus complexa quam quaerebatur. At si ita diceret 'cupiditas est ut avaritia', quasi exemplum dederat et auditorem transmiserat

---

4 adiciat ad n. π, *v. 8, 29* 6 tot *M* π, tres *N* | quot M^2 9 praecipi *N* | vero π, *v. 16, 11*, 16 declaravit π | enim *om. N* 18 rei *om.* π 21 sicut vertas *N*, *item 29, 25* | salva est d. *MN*, homo sit optima d. π; *v. 29, 26. Rh. L. 163, 22. 191, 34* 23 fiat π 24 quedam *N* | declaratio hominis π 26 rei s. int. *om.* π | animata] atque *add. M* 27 tm̃ *N*, tam̃ *M* 28 complectitur] convertitur *MN*, continet π; *v. 29, 15. 35* 29 ponitur *N*, *v. 27, 23* | ultra] se *add.* π, *v. 2, 28* | Vicinius *MN*, dicimus π; *v. 8, 8. Rh. L. 245, 10. 302, 33. 36. 303, 2. 19* 30 c. quod n. *N* 32 est *om.* π | comprehensivum π 35 ac π 36 ut *om.* π | quasi ex. dederat (declarat *N*) — transmiserat *MN*: quae si ex. daret — transmitteret π

in totum quod cupiditas est, similitudinis propositione 'ut avaritiae', essetque illa definiendi species quam decimam collocavimus, *ὡς τύπος*. Nunc non ad totum transmisit per exemplum, sed, quasi totum continens, multa a toto praetereundo peccavit: unde non poterat fieri ad nomen ex definitione conversio. Haec duo vitia si vitentur, integra definitio est, neque haec sola quae substantialis est, sed etiam reliquae species.

Nunc haec de vitiis. Cicero vero in Rhetoricis tria esse vitia docuit: 'Mala' inquit 'definitio fit cum aut communia describit, hoc modo: "seditiosus est is qui malus est atque inutilis civis" — nam hoc non magis seditiosi quam ambitiosi, quam calumniatoris, quam alicuius hominis improbi vim describit' —: hanc definitionem diximus abundantia esse vitiosam.

Aliud vitium adiungit ita: 'aut falsum quiddam dicit, hoc pacto: "sapientia est pecuniae quaerendae intellegentia". Hoc vitium Cicero adiecit praeter illa duo quae dixi; tertium enim ipse posuit quod a nobis secundum est constitutum. Ita enim ait: 'aut aliquid non grave nec magnum continens, sic "stultitia est immensa gloriae cupiditas". Hoc ideo peccat quia minus comprehendit; quod sic exprimit Tullius: 'Est haec quidem stultitia, sed ex parte quadam, non ex omni genere definita'.

Praeter haec idem Tullius in secundo Rhetoricorum adiecit duo vitia: si aut turpis sit aut inutilis definitio; 'id autem' ut ipse ait 'ex honestatis et utilitatis partibus approbatur'. Ac de turpi definitione nos in superioribus diximus, cum definitionem per translationem tractaremus: sed illud vitium in verbo est; fieri autem potest ut omnis oratio inhonesta contineat vel inutilia

---

8 sqq. de inv. I § 91: Mala definitio est cum aut communia (communio $H\beta$, communi $*S$, a communi S^2) describit (discribit H, describitur β), hoc modo: 'seditiosus est is qui malus (est *hic add. Weidner*) atque (aut S) inutilis (est *hic add.* β) civis (est *hic add.* P^2 *c* K) — nam hoc non magis seditiosi quam ambitiosi, quam calumniatoris, quam alicuius hominis improbi vim describit —; aut falsum quiddam dicit, hoc pacto: 'sapientia est pecuniae quaerendae intellegentia'; aut aliquid non grave nec magnum continens, sic: 'stultitia est immensa (*Baiter*, immensae *codd.*) gloriae cupiditas'. Est (*om. HS*^{1} *Weidner*) haec (hoc β) quidem stultitia (est *hic add. Weidner*), sed ex parte quadam (qua H), non ex omni genere definita. 22 sqq. de inv. II § 54: Item infirmabitur, si turpis aut (si *add. c*) inutilis esse (ostendetur *add.* P^2 *c*) eius descriptionis (discr. H^2) approbatio et, (si *add.* P^2 S^2) quae incommoda consecutura sint (sunt *c*) eo concesso (*C*, eis concessis *HS*^{1}, *incl. Friedrich*) ostendetur; id autem ex honestatis et ex utilitatis partibus sumetur.

---

3 per *om.* π 5 converso N 6 videntur N 8 hoc N | vero M, cum N π 9 fit $MN\pi$, est *Cic.* 10 m. est MN π *et Weidner*; est *hic non hab. Cic. codd., add.* β *post* inutilis, P^2c *post* civis 13 habundantiā N 14 ita ut f. — dicat π 18 aut — sic *Cic.*, ut — sit $MN\pi$ 19 immensae MN π *et codd. Cic., em. Baiter* | cupiditas gloriae π, cupiditatis gloriae N | hęc M 20 ħ N, hoc M^1 *et Cic. cod.* β 23 aut *prius om. codd. Cic.*, aut *poster. et* ait *om. N* 24 et ex util. *Cic.* 27 inhonesta] ista *add.* π

comprehendat. In Philippicis Tullius, oratione prima, docebat ab Antonio Caesaris acta subverti, et id denegabat Antonius: attulit uterque definitionem, ut ostenderet quid sit actum eius qui togatus cum potestate in civitate versetur. Docui in superioribus adserendae definitionis partes esse quattuor: primam ipsam definitionem. secundam approbationem definitionis, tertiam deductionem definitionis ad speciem, quartam destructionem definitionis adversae partis. Cicero actum eius qui sit in re publica definit leges esse, Antonius chirographa: ergo sua oratione Cicero et definit et approbat et deducit ad speciem et destruit definitionem adversae partis. Definitio est haec: 'Ecquid est quod tam proprie dici possit actum eius qui togatus in re publica cum potestate imperioque versatus sit quam lex?' Deinde subiungitur eius definitionis approbatio: 'Quaere acta Gracchi: leges Semproniae proferentur. Quaere Syllae: Corneliae. Quid? Pompei tertius consulatus in quibus actis consistit? Nempe in legibus'. Haec probatio est; deinde adiungitur deductio definitionis ad speciem: '*De* Caesare ipso si quaereres quidnam egisset in urbe et in toga, leges multas responderet se et praeclaras tulisse'. Sequitur reprehensio definitionis adversae partis, eaque fit bipartito: aut enim ex illis omnibus vitiis aliquid in ea reprehensione concluditur aut, concesso eo quod adversarii dicunt, per comparationem magis hoc esse quod nos dicimus approbamus. Hic utrumque Tullius facit: nam et de vitiis illa ponit ut et falsam definitionem doceat et turpem

1 sqq. Philipp. I § 18. 19: Ecquid (Et quid *codd. deter.*) est quod tam proprie dici possit actum eius qui togatus in re publica (in rem publicam *codd. deter.*) cum potestate imperioque versatus sit quam lex? Quaere acta Gracchi: leges Semproniae proferentur. Quaere Sullae: Corneliae. Quid? Pompei (*cod. Vatic. H 25*, Cn. Pompei *ceteri*) tertius consulatus in quibus actis consistit? Nempe in legibus. De (*cod. Vatic.*, A *ceteri*) Caesare ipso si quaereres quidnam egisset in urbe et in toga, leges multas responderet se et praeclaras tulisse; chirographa vero aut mutaret aut non daret aut, si dedisset, non istas res in actis suis duceret. Sed haec (*cod. Vatic.*, ea *ceteri*) ipsa concedo; quibusdam etiam in rebus coniveo; in maximis vero rebus, id est *in* (*add. Klussmann*) legibus, acta Caesaris dissolvi ferendum non puto. — Et vos acta Caesaris defenditis, qui leges eius evertitis? Nisi forte, si quid memoriae causa rettulit in libellum, id numerabitur in actis et, quamvis iniquum et inutile sit, defendetur; quod ad populum centuriatis comitiis tulit, id in actis Caesaris non habebitur. (Desiderantur duo haec Victorini postrema testimonia in Muelleri ed. Cic. scr. I 1 p. 192, 18 sqq. II 3 p. 366, 24 sqq. 307, 9 sqq.).

1 in oratione π, *v. 13*, 7 5 ipsam *MN*, esse π 8 actum est quid (quod *N*) sit *MN* | in rēp. *N*; cum potestate degentis *add.* π (*ex 32*, 7) 9 definiet — destruet *MN* 11 Defin.] Ciceronis *add.* π | est *in versu extr. om. M* | et quid est *N* π *et codd. Cic. deter.*, et quidē *M* 12 rem p. *codd. Cic. deter.*, r. p. *N* | et imperio π 13 approbatio] hoc modo *add.* π, *v. 32*, *28* 14 Quare *N* | Semprogenię *N* | proferuntur M^1 15 Quę res ille C. *N* | Quid *Cic. cod. Vatic.*, quid Cn. π *et Cic. codd. deter.*, quidē *MN* 16 approbatio π 17 De *Cic. cod. Vatic.*, A *ceteri et* π, *om. MN* 18 quaeres quodnam — respondet π | togata *N* 19 responsio def. *N* 22 eo quod *M* π, aut *N* 24 ut et *MN*, et *om.* π

et inutilem, ac dein concedens magis suam confirmet definitionem dicatque potiorem. Falsam definitionem Cicero sic probat, excutiendo quod consequens sit; his enim probatur falsa definitio: si suum proprium non habeat, si magis contrarium habeat, si consequens suum non teneat, si aliter dicta sit atque in vulgi est opinione. Hic ergo quoniam quaeritur quid sit actum togati civis in re publica cum potestate degentis, dictumque est nihil aliud quam leges esse, ad evertendum quod Antonius dixerat, chirographa esse, consequentia diligenter advertens falsam docet definitionem: Is qui est in potestate est in re publica: cum egerit aliquid, actum mutare non potest; hoc competit legi ut, cum lata sit, numquam a latore mutetur. At vero chirographa, quia domesticus actus est, hanc consequentiam habent, ut et mutentur et saepe non proferantur. Ergo Tullius ita reprehendit chirographa actum non esse, quia consequentes non habent actus: 'Chirographa vero aut mutaret aut non daret aut, si dedisset, non istas res in actis suis duceret. Sed ea ipsa concedo; quibusdam etiam in rebus coniveo; in maximis vero rebus, id est in legibus, acta Caesaris dissolvi ferendum non puto'. Adiungit post haec reprehensionem similiter duplicem: unam ex vitiis, ut et turpem definitionem dicat et inutilem; deinde concedat, conclusurus ex comparatione suam esse potiorem: 'Nisi forte, si quid memoriae causa rettulit in libellum, id numerabitur in actis et, quamvis iniquum et inutile sit, defendetur'. Aequitas virtus est, virtus autem ipsa honestum: ergo iniquitas turpis est, quia turpitudo contraria est honestati. Sic igitur turpem et inutilem ipsis verbis reprehendit definitionem. Deinde adiecit postremum illud per concessionem: 'quod ad populum centuriatis comitiis tulit, id in actis Caesaris non habebitur'.

Haec acuto et omnia et *singula* satis esse duxi.

---

1 deinde π (*ex 32, 21*) 2 ciceronis sic *MN*, sic Cicero π 6 quaerit *MN* 7 civis in rem publicam π, quis in remp. *M*, quid ei rēp. *N* 8 al. esse qu. l. π, *v. 27, 6* | ad ev. *M*, ad v. *N*, adv. π 10 defin.] sic *add.* π | is quidem pot. *MN* | rēp. *N* 12 lata sit a l.n. *M* 13 et ut π 15 consequenter π | actus] dicens *add.* π, *v. 32, 22* 17 diceret π | Sed] quia (quae *N* π) per concessionem reprehensa (reprehensi π) sed *add. MN* π | ea] haec *Cic. cod. Vatic.* | concedo] ac *add.* π 19 in leg.] in *om. codd. Cic.* | non *om. MN* 22 sua *N* | esse *om.* π | potiorem] dicens esse turpem et inutilem in huiusmodi dicto quod est *add.* π | sorte π 24 sit *om. MN* | defenditur *MN* π 26 honesta *N* 28 concess.] hoc modo *add.* π 30 et o. et singula] et o. et *M*, et o. *N*, quoque π (*fort. pro* cuique — *v. Car. Sittl, Die lok. Versch. d. l. Spr., p. 131* — *vel* utique). *Subscriptio in MN aeque atque inscriptio desideratur.*

B.

Kleine Nachträge zu K. Halms Text des Victorinischen Kommentares zu Ciceros Rhetorik.

D = Darmstädter Handschrift des siebenten Jahrhunderts
F = Ehedem Freisinger Handschrift No. 200, jetzt Münchener Lat. No. 6400, des zehnten Jahrhunderts
B = Bamberger Handschrift M, IV, 4 des elften Jahrhunderts
O = I. C. Orellis Text in seiner ersten Ciceroausgabe (1833), vol. V 1 p. 2—174
H = K. Halms Text in den Rhetores Latini minores (1863), p. 155—304

Rhet. Lat. min. 155, 7 Eloquentiā (D, Eloquentia BFOH), qualis sit per se ipsam (DBFH, ipsa O; vgl. 188, 35), non ostendit. Vgl. 193, 3 considerare debebis causam, utrum simplex sit an iuncta neben 193, 6 haec causa simplex an iuncta sit considerare debemus. 203, 6 ne nos perturbet, quod et in illa narratione quae in negotiis est saepe etiam persona describitur, et in illa rursus narratione quae de personis est gesta etiam narrantur; non, inquam, nos perturbent (DBFOH), quia mixta sunt. Oben De definit. 27, 16 non articulum illum (man erwartet articulum illud oder articulus ille) breviter quo distaret contendit. Die gleiche, im Griechischen so beliebte Attraktion belegt für Cicero mit acht Beispielen W. O. Gutsche, De interrog. obliquis apud Cic. (Hallenser Dissertation, 1885), p. 44; die sonstige Litteratur verzeichnet F. Becher, Der Sprachgebrauch des Caelius (Programm von Ilfeld, 1888), p. 18.

155, 31 acies quamvis perfectae animae quodam corporis crasso tegmine inretitur et circumfunditur, et ita fit ut quandam oblivionem sui capiat. Cum vero studio ac disciplina veluti detergeri (detegeri D, detegi BFOH) coeperit atque nudari, tunc in

naturae suae modum animus revertitur atque revocatur. Vgl. JJ. f. Philol. 1883 p. 205 (Pseudo-Boethius de dis et praesensionibus, p. 391, 13 Or.) und DLZ 1886 No. 36 p. 1266 (Justinus 37, 3, 7 tergeri] tegere JTP, deleri Ruehl mit C).

160, 12 'Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum m o r e vagabantur'. So geben DBFOH. Im Kommentar 160, 26 ist dieses Lemma mit der einzigen Abweichung wiederholt, dass, gleichwie 161, 39, das vulgäre bestiarum modo an die Stelle von bestiarum more getreten ist; den Wechsel im Ausdruck (s. p. 57 zu 243, 28) vervollständigt ferino ritu im Kommentar 160, 33. Cicero de inv. I § 2 hat S^2 mit den jüngeren Codices und Rhet. Lat. min. 525, 28 Albinus more, W. Friedrich mit PS^1 c v modo. — 241, 16 lautet das Lemma nach DFH: 'Hoc m o r e sermonis plurimum Socrates usus est', nach BO: 'Hoc modo . . .' und so druckt noch Friedrich, ohne im Apparate modo als Lesart der Cicerohandschriften (de inv. I § 53) oder more als solche der besten Victorinuscodices zu nennen. Die Entstehungsweise der Lesart modo zeigt demjenigen, welcher in ihr keine Glosse, sondern eine unbewusste Verschreibung erkennen will, p. Scauro § 37, wo der Ambrosianische Palimpsest (Müller zu II 3 p. 254, 15) nihilmode statt nihil more überliefert. — Daran reihen wir 208, 4: 'Illud i a m praeterea considerare oportebit, ne . . .' Statt iam steht in BO und, aus Friedrichs Schweigen im Apparate zu schliessen, in den Cicerohandschriften de inv. I § 30 autem; in DF autem iam. Diese Überlieferung erinnert an Cic. Orat. § 42, wo OP statt iam ein autem bieten, die beste Handschrift F hingegen autem iam. Wie häufig in den schlechteren Handschriften des victorinischen Kommentares adversativ e Partikeln eingeschaltet wurden, kann man aus folgenden Stellen ersehen: 211, 35 Nonne vitiosum, quod, cum homo substantia sit, Troianus vel Thebanus accidens?, . . . Tr. a u t e m vel Th. acc. DH, . . . Tr. autem aut Th. acc. BFO (die Varianten erklären sich aus 211, 25 Thebani aut Troiani genus). 298, 35 doceat legem suam et iustam esse et apertam, adversariorum vel iniustam vel obscuram D^1H, . . ., adversariorum a u t e m vel iniustam . . . D^2BFO. 285, 37 Haec accusatoris sunt; defensoris haec: D^1, . . ., defensoris a u t e m haec: D^2BFOH. Von H wurden bereits abgelehnt: 286, 18 autem FO; 286, 31 autem F; 278, 40 autem D^2BFO; 297, 37 aut D^2B^1, at B^2FO; 303, 16 at vero B^2FO; 285, 36 tamen BO. — Durch die vergleichende Betrachtung der drei Stellen 160, 12. 241, 16 und 208, 4 dürfte der Beweis erbracht sein, dass die noch in der Teubneriana v. J. 1884 bethätigte Missachtung des in den victorinischen Lemmata von der Darmstädter Handschrift des siebenten Jahrhunderts gebotenen

Cicerotextes gegenüber der um zwei Jahrhunderte jüngeren Überlieferung der Würzburger, Pariser und Skt. Gallener Cicerocodices ein Missgriff ist.

162, 15 Et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam] Cicero duplex esse honestum docet: unum illud solum atque purum; aliud quod cum utili iunctum (B^2O, inductum DB^1FH) sit. Vom selben Sachverhältnisse ist 162, 21. 27 iunctus, 162, 24. 35 adiunctus gebraucht. Dass man auf den Prinzipat der ältesten Handschrift D, so unzweifelhaft er im grossen Ganzen feststeht, gleichwohl nicht durchweg blindlings und ohne Prüfung des Gedankens der einzelnen Stelle schwören darf, weiss jeder Kenner des Halmischen Apparates (s. besonders zu 231, 36) und ist auch aus folgenden drei Beispielen ersichtlich: 223, 33 Horarum duodecim haec esse origo memoratur. Quodam tempore Hermes Trismegistus, cum esset in Aegypto sacrum quoddam animal Serapi[1]) dedicatum, quod in toto die duodeciens urinam fecisset, pari semper interposito tempore, per duodecim horas diem dimensum (BFO, divisum DH)[2]) esse coniecit: et exinde hic horarum numerus custoditur. Deinde alii dicunt ex quadratura caeli, quae secundum musicam rationem in duodecim partes dicitur esse divisa, horas duodecim esse nominatas. Aquam enim per totum diem exceperunt tenuissima caverna defluentem, et hanc maiores nostri in duodecim partes diviserunt. Ferner 234, 17 haec nobis pictura cernatur (BFO, cernantur DH), verglichen mit 236, 33 haec nobis animadvertenda pictura est. Endlich 196, 14, wo BO und die Cicerohandschriften de inv. I § 20 est alienatus, DFH est alienus geben, während De definit. 18, 2 MNV π alienatus est haben.[3])

167, 7 Fiebat ut et multitudinis et suo iudicio dignus qui rem p. gereret videretur] 'Multitudinis' inquit 'iudicio': iam in multitudine varietas ipsa vilis est. Quod autem ait 'suo iudicio', hoc quoque irritum est: quisnam autem (DFH (B fehlt), aut O) de se potest aut debet habere iudicium? Man erwartet enim

[1]) so DBF, Serapidi dedicatum H, Serapidi dicatum O. Georges, der unsere Stelle nicht kennt, weist aus Handschriften und Inschriften sowohl die vollen Deklinationsformen Serapidis (bez. Sar.), Serapidi, Serapidem, Serapide als die gekürzten Serapis, Serapi (bei Vitruv, Hadrian, Apuleius und inschriftlich), Serapim (Serapem), Serapi (Serape) nach.

[2]) D divisum statt dimsum, aus Versehen (wie 184, 21 B^1 divisa statt diversa) oder durch Assimilation an das folgende divisa und diviserunt, wozu 224, 4. 10. 14. 21 diviserunt und dividunt je zweimal kommen. Dagegen 224, 33 In illa mensura temporis ex motu caeli facta; 304, 10 Omnia laudanda animo metiuntur (passivisch, wie misereri 238, 28. 288, 38, deprecari 191, 22).

[3]) 179, 37 ist entweder aus B^2O dictio potest esse demonstrativa materia, ... deinde dictio potest esse narrationis. oder aus D (... potest esse narratioeet., D^2B^1FH potest esse narratio.) ... potest narratio esse. zu entnehmen.

statt autem (245, 7 enim DH, autem BFO); indes steht in ähnlichem Gedankenverhältnis auch 156, 39. 173, 42 (enim O). 200, 13. 202, 11 autem, wohl gräcisierend (δέ statt γάρ; s. W. f. kl. Philol. 1888 No. 19 S. 597 Anm. 1).

168, 39 folgt nach dem Lemma: Meminimus (DFO (B fehlt), Meminerimus H) in hac praefatione quattuor thesis esse. 177, 30 ebenfalls nach dem Lemma: Meminimus de arte extrinsecus quinque res Ciceronem se spopondisse dicturum, ebenso 201, 1 Meminimus . . .; ähnlich 253, 4 novimus, 175, 16. 192, 44. 208, 44. 230, 3. 251, 22 scimus. Mit diesen indikativischen Formen wechseln sciamus, intellegamus, accipiamus, debemus meminisse (scire, tenere, scire et tenere, notare, animadvertere), hoc (illud) praeceptum tenere debemus (249, 28. 257, 17), hoc (hic) compendium tenere debemus (189, 38. 190, 33. 197, 4), hoc debemus scire compendium (179, 6, welch' letztere Formeln bei Georges fehlen.

Ein Wort über aestimo und existimo. Der klassischen Latinität entsprechend steht De definit. 29, 5 nec nos frustra aliquis existimet tot species separasse. 6, 7 religionem qui colendam esse existimat (MN π, estimat V). Rh. Lat. 253, 12 id parvi auditu aestimat. 227, 11 quantum hoc sit animo aestimamus. 222, 43 oportunitatem inspicere atque aestimare. Unciceronisch ist 157, 10 ipsam per se satis aestimaret bonam. Wie schon bei Phaedrus und Curtius, bei Tacitus und Seneca, ja bei den Spätlateinern, z. B. Boethius (vgl. Boethiana p. 63), ganz gewöhnlich, finden wir aestimo statt existimo: 289, 22 neminem moveat, quoniam et apud senatum, licet sententiae dictio sit, quod dicendi genus deliberativae convenit, tamen iudiciale genus dicendi est aestimandum (DBFO, existim. H, Cic. de inv. II § 110 habendum), cum et in senatu scilicet[4]) de probando homine improbandoque tractetur. 273, 10 de eo quemadmodum aestimet (DBFO, existim. H im Apparat) populus. — 169, 4 ne quis aestimet (D, estimet F, existimet BOH) eloquentiam semper esse fugiendam. 199, 31 aestimabunt (DBF, existimabunt OH) sibi non fuisse persuasum.[5])

[4]) DBFOH geben in senatu licet, welches offenbar dem vorhergehenden apud senatum licet nachgebildet ist. scilicet ist, gleich utique, ein Lieblingswort des V. Mit cum scilicet kann man De definit. 12, 8 cum enim, Rh. L. 168, 24. 180, 20. 22 quod enim zusammenstellen; wie an diesen vier Stellen enim mannigfaltig verderbt überliefert ist, so auch in den Handschriften des Lucifer Calaritanus, der, nach W. Hartels Index p. 361, quod enim sechsundzwanzig Mal, quia enim und cum enim je ein Mal gebraucht.

[5]) De definit. 13, 30 quid ius civile sit in similibus aestimabimus (MN, existimabimus V π) erinnert an Rhet. Lat. 447, 27 Cicero ineptos vocat qui neque ubi nec quando nec cum quibus fabulentur existimant, das H bereits im Apparat zu aestimant verbesserte (Cic. de or. II 17 schreibt dafür rationem habet). Vgl. ferner De definit. 1, 17 und Chalcid. Tim. 231, 15 (praedictio rationabilis sit aestimatio sortis futurae), wo Wrobel die Überlieferung durch existimatio verdrängte.

Die Nutzanwendung, die sich hieraus für die romanischen Sprachen ergibt, ist bereits in den Boethiana p. 64 ausgesprochen.

Überhaupt lassen sich im Kommentar zur Rhetorik allein schon bei zwanzig Paare Verba simplicia und composita nachweisen, durch deren Anwendung die Annahme ausgeschlossen wird, dass Victorinus zwischen dem einfachen und dem zusammengesetzten Zeitwort stets den uns aus den meisten übrigen Schriftstellern geläufigen Unterschied festgehalten habe (s. auch p. 57. 58 zu 243, 28). In der Regel ist das compositum, manchmal sogar das decompositum (wie 284, 21 recognoscere. 278, 39 dereliquit = 278, 40 reliquit), der naturgemässen Entwicklung jeder Sprache entsprechend, zur Bedeutung des verbum simplex abgeschwächt; aber auch der prägnante Gebrauch des einfachen Zeitwortes im Sinne und mit der vollen Kraft des zusammengesetzten, eine vielleicht durch archaische Einflüsse zu erklärende Erscheinung, ist nicht unerhört. So finden wir erro = aberro; narro = enarro; mitto = inmitto, emitto; tuli = sustuli: 263, 35 errat (DBFH, aberrat O) ab eo quod in vero est (erro a vero Lucret., erro a vicinia veritatis Min. Fel.). — 196, 38 aut is qui enarrat non intellegit, aut is cui narratur tardior est. 303, 11 partes eius amicitiae narrat (DBF, enarrat OH).[6] — 167, 24 ignis in lignum inmissus, 25 ignis in lignum missus, 33 ignis missus in stipulam. 280, 7 ut prudentium ratio, auctoritate data consuetudini, de consuetudine in posteros miserit (DBFH, O wollte emiserit oder sciverit) legem. 293, 19 iudicibus errorem (iudices in errorem F) mitti (DBF, immitti O, inici H).[7] — Zu tollo, das ich zwanzig Mal zählte, und aufero (255, 5. 276, 14), beziehungsweise zu sublatum (Gegensatz do 159, 13. 16. 163, 11. 12. 177, 21. 23), wird nicht bloss sustuli (192, 12. 14. 233, 41. 278, 19), sondern auch — wie bei manchem Spätlateiner ('Der sog. Gronovscholiast' p. 78 N. 43[b] g und Thielmann, Über Sprache und Kritik des lat. Apolloniusromanes (Progr. v. Speier, 1881) p. 36) — tuli 182, 26. 27 (tulit DBF, tollit OH, beide Mal). 184, 26 (tulit DBF, tollit OH). 192, 15 (tulit DBFO (= 192, 12. 14 sustulit), sustulit oder abstulit will H im Apparat) als Perfekt gebraucht.

Eine weitere Eigentümlichkeit im Gebrauch der Verba besteht darin, dass Victorinus beispielsweise tendo, adtendo und contendo in gewissen Phrasen als identisch nimmt (173, 31

[6]) Verschieden hievon ist 207, 18 ne contra consuetudinem audientium loquaris: si aput Romanos narres (= narrationem instituas) contra iustitiam, et si aput Scythas mores barbaros reprehendas.

[7]) S. W. Hartel im Index zu Lucif. Calarit. opusc., p. 367 und die dort fehlende Stelle p. 64, 18 in errorem vos mittunt.

ad finem tendunt. 182, 16 ad unum utrumque tendit. 186, 12 simplex est quod ad aliud non adtendit. 241, 28 quo tendat similitudinis propositio. 241, 33 quo propositio illa contendat): wenn nicht die Vermengung von tendo und contendo, so ist doch gewiss die Gleichstellung von tendo und adtendo auffallend.

176, 28 quare id facimus (DBO, faciamus FH) demonstrare debemus. Vgl. 198, 27 ostendit quibus rebus possumus (DBFH, possimus O). 200, 20—22 docuit quid debemus (DBFOH); ostendit quid esset; praecipit quid sit. 227, 5 videamus quemadmodum considerare debemus (DBOH, debeamus F). 279, 29—32 dedit quomodo possent; subiungit quemadmodum sunt (DBF²OH, sint F¹). 281, 17 quaeritur quid esse debeat iuris, quid est (DBFO, sit H im Apparat) iuris. 303, 5 docuit quae expetenda sunt (DBFOH). S. darüber Rönsch, Itala p. 428. Boethiana p. 31. 77. 'Der sog. Gronovscholiast' p. 75 N. 38 i, p. 79 N. 43ᵇ h.

Während in den angeführten indirekten Fragen der Indikativ an die Stelle des Konjunktiv getreten ist, treffen wir in zahlreichen Hauptsätzen und konjunktionalen Nebensätzen den Konjunktiv statt des Indikativ oder in Parallelsätzen beide Modi ohne Unterschied des Wertes neben einander. So 298, 18 In eo quod iubetur et permittitur quasi unum genus sit; contrarium est in eo quod vetatur. Verum in eo quod imperatur et permittitur sit diversitas, quam supra posuit, cum illic est necessitas, hic utendi voluntas: at his duobus contrarium est quod vetatur (so DBFO, H wollte: est — est — est — sit — est). 196, 38 si aut is qui enarrat non intellegit, aut is cui narratur tardior est, aut si res ipsa perplexa sit (DBFO, est H). 263, 35 cum res mala sit — 37 cum res bona est. 243, 16 nisi quis confiteatur — 17 sed si confitetur (DH, confitetur BFO). 237, 43 et qui ex itinere venerit — 44 et qui hominem occidit (DBO, occiderit FH). Halm sträubte sich wiederholt gegen den Indikativ in Nebensätzen der oratio obliqua (287, 22 doceat nihil amplius se potuisse facere quam fecit. 288, 14 doceat esse maiora quam est factum unde reus est) und gegen sonstige Verstösse wider die Zeitenfolge der klassischen Latinität (291, 28); Orelli ersetzte mehrmals den Indikativ Präsens durch das Futurum (188, 29. 32. 298, 11). Den Indikativ des Plusquamperfekt im Kondicionalis, der im Kommentar vier Mal (161, 26 non suffecerat (sufficeret F), nisi fuisset. 163, 1 nihil egerat (egerit F), si statim persuasisset. 172, 1 parum fuerat, nisi addidisset. 173, 14 non ostenderat (ostenderet F²), si posuisset), in De definitionibus ein Mal vorkommt (29, 35 si diceret —, quasi exemplum dederat (daret π) et auditorem transmiserat (transmitteret π) in totum), haben sie mit

Recht nicht angetastet. (Vgl. 'Der sog. Gronovscholiast' p. 75 N. 38 i). Statt des Infinitiv steht nach den Verba dicere, docere in unserm Werke dreimal der Konjunktiv ohne die sonst gebräuchlichen Konjunktionen quod, quia, quoniam; zwei dieser Fälle wollten Orelli und Halm beseitigen, den dritten übergingen sie schweigend: 262, 4 dicendum est ei ita fuisse visum qui arguitur, et sit (etsi sit O, et quod sit H) sua opinione deceptus. 300, 16 Supponit exemplum de his qui navem suam dicunt (DF, dicunt quod BOH)[8]: unus incubuerit gladio, alter remum imperitus gubernandi tenuerit, gubernator in scapham fugerit: hi cum contendant cuius navis sit, ex lege initium capiunt controversiae. 288, 30 si beneficia protulerit ille qui veniam petit, is qui contra dicit docere debebit causa aliqua, non benivolentia praestitum (DBF, praestita OH mit Capperonnerius, weil beneficia Subjekt sei; praesto steht absolut, wie De definit. 10, 28. 30), aut aliud (odium?) maius postea consecutum, aut hoc malo beneficia superiora deleta, aut leviora beneficia maleficiis, aut, ut honor habitus est benefactis, pro maleficiis poena sumatur (DBFOH, ... aut, cum beneficiis honos habitus sit, pro maleficio poenam sumi oportere Cic. de inv. II § 108).

Um es kurz zu sagen: die zwei letzten Bearbeiter des victorinischen Kommentares haben an den angeführten und an noch manchen andern Stellen die handschriftliche Überlieferung nach den Gesetzen, welche im klassischen Latein für die Modi und Tempora bestehen, umgestaltet. Die Geschichte der lateinischen Sprache jedoch, wie sie durch die Forschung der jüngsten Jahrzehnte in immer schärferen Umrissen und Einzelnheiten aufgezeigt wurde, lehrt, dass diese alle Latinität mit dem Massstabe des Ciceronianismus messende Kritik haltlos, weil eine Verneinung des Prinzipes der Entwicklung, Fort- und Umbildung der Sprache ist. Wer den Text des Victorinus nach objektiv historischen Grundsätzen feststellt, hat nicht bloss in Victorinus selbst eine Fülle von Belegen, welche wider eine derartige 'Verbesserung' der Überlieferung zeugen, sondern in vielen zeitgenössischen und späteren Schriftstellern. Nehmen wir z. B. des Lucifer Calaritanus, eines Zeit- und Standesgenossen unseres Victorinus, opuscula vor, wie sie W. Hartel nach dieser für die Veröffentlichungen des Wiener Corpus scriptorum ecclesiasticorum überhaupt massgebenden geläuterten Kritik bearbeitet hat, so ersehen wir aus dem Index verborum et locutionum (p. 367 modi: coniunctivus in enuntiatis

[8]) Es steht nichts im Wege, diese Konstruktion auch als Graecismus zu erklären, nach Curtius-Hartel, Gr. Gr. § 220 A. 3, oder Englmann-Kurz, § 172 A. 2.

principalibus. indicativus pro coniunctivo. modi in enuntiatis coordinatis mutati. coniunctivi sine coniunctione. p. 376 tempora. p. 378 variatio temporum et modorum), dass die oben berührten Unregelmässigkeiten nicht dem Victorinus eigentümlich sind, sondern dass die Vermengung der Modi und Tempora ein Merkmal der Schreibweise jener Zeit überhaupt ist.

177, 1 Studium est animi consensus ad aliquid; disciplina est (DBFO, disciplina sunt H im Apparat) praecepta, quibus acceptis id quod desideramus implemus: itaque studium in nobis est, praeceptum extra nos, sed ad nos. Wenn überhaupt etwas zu ändern ist (vgl. De definit. 29, 25 haec omnia homo est), so möchte ich disciplinae s̄t (= sunt) empfehlen (S. 219, 39 non quae studium sint, sed quarum studium sit).

180, 16 Id (DBF, Idem OH) debemus facta intellegere quod dicta. Wie hier durch is, so ist idem durch hic vertreten 228, 4 nec putemus hoc esse par quod simile; 299, 34 dissimilitudinis partes hae sunt quae et similitudinis. Durch ille 156, 4 Haec virtus in Rhetoricis a Cicerone eadem ponitur quae sapientia. Alibi vero ab eodem Cicerone illa virtus dicitur quae prudentia; 248, 5 ipsa reprehensio ex illis (isdem H im Apparat) locis argumentorum capitur ex quibus confirmatio.

199, 38 vel a fabula incipias vel (DBFO, vel ab H im Apparat) apologo. Vgl. 200, 37 tam a nobis quam (DF, quam ab BOH) adversariis. 181, 5 non aput hos, sed (DBFOH, ohne aput) illos. Minuc. Fel. Octav. 1, 3 et in ludicris et (P, et in Baehrens) seriis. Anderseits ist 195, 26 alia qualitas non sit in eodem genere in quo prima qualitas. 248, 5 reprehensio ex illis locis capitur ex quibus confirmatio die Wiederholung der Präposition wider den klassischen Sprachgebrauch (Sorof zu Cic. de or. I 101. II 208. 277). Einen ähnlichen Wechsel zeigen 159, 23 rectius dixit quam (DBFH, quam si O) dixisset und 167, 1 melius nominavit quam si nominasset.

199, 39 Fabulae sunt quas fere videmus extitisse ex Phaedris Medeis Clytemestris (DBF, Clytaemnestris OH; ebenso 210, 22. 28. 29). Über die Schreibung Clytemestra oder Clytaemestra, welche der von Pappageorgiu aus Handschriften und Inschriften nachgewiesenen *Κλυταιμήστρα* entspricht, vgl. A. Fleckeisen, Fünfzig Artikel, p. 13. Die 201, 32 in dem Citate aus der Divin. in Caecil. § 55 durch DBF gesicherte Form Lilybitana (Lilybaetana OH) ist von H. Nohl auf Grund der verlässigsten Manuskripte in den Cicerotext eingeführt worden.

206, 18 'Considerandum' inquit 'erit ne quid perturbate dicatur' id est, si rerum ac temporum in narratione ordo mutetur. Deinde 'ne quid contorte' id est, cum interdum non facilis transitus ac

directus existat obscurus. Statt existat haben DH est aut, BFO est sed (wie 262, 13 DFH vel, BO sed).

211, 12 ut absolutio melius in distributione servetur, species illae ad genera referendae (reservandae DBFOH) sunt, ut, paucis generibus cum species omnes complexi fuerimus, absolutionem conficiamus quod omnia, et paucitatem quod genera. Vgl. 243, 2 ad genus speciem referamus.

225, 1 si messis sit vindemia, si calor frigus. D^1H haben si messis sit si vindemia calor frigus (D^2 tilgte calor und schrieb es über sit si), F si messis sit. si calor. si vindemia. si frigus, BO si messis sit, calor, si vindemia, frigus. Die Cicerohandschriften de inv. I § 40 stellen m. v. c. fr. Ein asyndeton bimembre liegt auch vor 211, 35 Troianum, Thebanum (= 211, 25 Th. aut Tr. = 211, 36 Tr. vel Th.). 219, 8 aurum (F schaltet vel ein) gemmas probare. 229, 1 visio caecitas, felicitas infelicitas (DH; felicitas infelicitas. visio et caecitas F, caecitas *in*felicitas BO). 236, 15 locare conducere, emere vendere. 268, 14 si pecunia, si audiutores (H schaltet hier si ein) adiumenta desunt. 281, 14 contra auctoritatem iuris peritorum, ab auctoritate iuris peritorum (= 280, 29 vel ab auctoritate i. p. vel contra eorum auctoritatem). 298, 12 suam legem laudet, adversarii vituperet (FH schalten et ein) reprehendat. 271, 34 locorum communium genera dicta sunt (F schaltet et ein), quemadmodum dicantur praeceptum. De definit. 20, 13. 25, 12. 26. Die Litteratur über diese der klassischen Periode bei synonymen und noch mehr bei konträren Begriffen durchaus nicht fremde Redefigur s. bei K. Sittl, die lok. Verschied. d. l. Spr., p. 96.

235, 7 probabile argumentum in tria dividitur: in id quod fere solet fieri, in (D, et in BFOH) id quod in opinione positum est, et in id quod habet ad haec quandam similitudinem. Vgl. 237, 1 Supra diximus probabile argumentum in tres partes dividi: in id quod fere solet fieri, (ohne et DBFOH) in id quod in opinione positum est, et in id (om. D) quod habet ad haec quandam similitudinem.

243, 28 propositio una pars sit, adprobatio propositionis altera: ita et in adsumptione et in probatione (et adprobatione H im Text, et in adpr. H im Apparat, idem probatio D, item approbatio F, id est probatio B). Vgl. 260, 25 adprobatio, 260, 26. 280, 25 probatio, ebenso De definit. 31, 13 appr., 16 pr. 186, 33 probo, 186, 36 adprobo. 174, 34. 35 exhortor, dehortor, 239, 11 hortamur, dehortamur. Wechsel in Wortwahl und Satzfügung muss überhaupt als ein wesentliches Merkzeichen des Spätlateins und insonderheit des victorinischen Stiles bezeichnet werden. (Vgl. die Erörterungen zu 155, 7. 160, 12. 168, 39. 176, 28. 244, 15). Erstere

anlangend sei darauf hingewiesen, dass raptor raptator[9]) (297, 40. 41), attributio attributum, praeceptio praeceptum, cogitatio cogitatus[10]) (220, 31), tractatio tractatus, odor odoratio, vicinia vicinitas, significatio significantia, philosophia philosophica (sc. ars), rhetor rhetoricus von Victorinus unterschiedslos gebraucht werden. Das gleiche Streben gibt sich kund, wenn er, um mit dem von ihm so häufig verwendeten Worte pars (litigantium) 'Prozesspartei' zu wechseln, 181, 20 dafür latus[11]) wählt; wenn er Phrasen wagt, wie 170, 24 omnis ars duplicem faciem habet (s. ausserdem 165, 36. 41. 166, 36. 176, 17. 19), 167, 20 audacia duplicem frontem habet; wenn er 202, 11. 14. 15 historiographus, comoediographus, tragoediographus schreibt oder gar 169, 24. 257, 9 auxesis im Sinne von amplificatio nimmt.

244, 15 Negant recte neque propositionem neque adsumptionem dici, nisi fuerint (DBF², fuerit F¹OH) adprobata; tuncque esse aiunt propositionem argumentationis, si adprobata sit; sin autem adprobata non sit, esse quidem propositionem, sed argumenti, non argumentationis. 244, 40 adserit propositionem et adprobationem inter se esse diversa (D, diversas BFOH) ... Dehinc simili ratione adserit adsumptionem et adprobationem eius inter se esse diversas (DBFOH). Wie oben fuerit adprobata dem sit adprobata, so wurde hier diversa dem diversas assimiliert. (Über den Wechsel s. zu 243, 28). Vgl. 244, 14 adsumptionem et adprobationem eius unum (nicht unam) efficiant.

249, 2 hoc intererit inter falsum et incredibile: ... contemnit? ⟨item⟩ inter falsum et incredibile hoc interest: ... Statt item, welches in DBF fehlt, gibt H hoc ⟨quoque⟩ interest.

256, 38 utraque ⟨ex⟩ isdem locis sumi poterit: H. In der That ist sumo in unsern beiden Schriften stets mit ex oder de (196, 20. 289, 20. 291, 10) oder ab (196, 23) verbunden.

271, 24 Quare non, ut causarum, sic oratorum quoque multorum communes loci sunt] Nam cum loci communes ideo dicantur, quod in similes causas conveniunt, cum ab oratoribus tamen dicantur ⟨diversis⟩, diversitate dicendi vix possunt esse communes. Zur Form vgl. 259, 23 genera causarum propter suos fines diversos diversa praecepta desiderant. 274, 37 locum locus. 233, 28. 30. 37 rei rebus. 280, 8 consuetudini, de consuetudine. 199, 36 ridiculis risum. Victorinus liebt sogar Wortspiele wie 223, 41 Sed iam tempus est ut ad rationem temporis revertamur. 240, 17 inductio philosophica inducitur. 209, 14 oratio dicat de his esse dicendum. 195, 8 de exordio definivit quid esset exordium.

[9]) Georges verzeichnet das Wort gar nicht.
[10]) Georges citiert unsere Stelle nicht.
[11]) Diesen Gebrauch von latus, facies und frons vermisst man bei Georges.

276, 32 purgandis aliis criminibus per coniecturam opera danda est, ut reus non opera tantum translationis utatur. De definit. 2, 1 definitionis adhibenda est definitio. 2, 6 perfecte definitio definita sit (Vgl. Bl. f. d. bayer. G. 1888 S. 298). Diplomatisch ist beachtenswert 229, 14 partes: partes BOH, partes DF. 259, 32 fine: finis FOH, finis DB. De defin. 2, 10. 15, 21.

272, 22 Superiores loci in contrarias partes deduci possunt; isti vero loci proprii dantur aut accusatori aut defensori SOLI. hat O bereits; H mit DBF ... SUO. im Text, das ganz unwahrscheinliche aut accusatoribus aut defensoribus. im Apparat. Vgl. 194, 5 Firmamentum valde prodest, sed soli defensori; accusator enim pro firmamento adsertionem habet.

274, 26 Et huic dat quattuor ad actionem definitionis locos, sed in quibusdam partibus, id est in tertio loco, d i s c r e p a v i t. Zu DBF² discrepavit bemerkt H: 'haud scio an recte, si statuas hac perfecti forma Victorinum usum esse', zu F²O discrepabit: 'contra loci sententiam'. Georges sagt 'Im Perfekt nur discrepavi, s. Neues Formenl. II 369 (478)'. Warum sollte V. nicht discrepavi geschrieben haben, da er doch gebraucht adplicavi 176, 35. 259, 16. 260, 4 (?). 268, 4 (applicui F²) neben adplicui 175, 32; explicavi 255, 27 (explicui F²). 265, 15. 302, 15 und explicatum 204, 5 neben explicitum 162, 4. 177, 33 (explicat. BF¹O). 204, 12. 265, 11. 302, 3; inplicatum 204, 17 neben implicitum 289. 27?

291, 33 ist zu lesen: aut in legibus a u t t e s t a m e n t i s aut edictis, 295, 33 aut in lege a u t t e s t a m e n t o. Dort gibt D aut in l. aut in strumentis aut ed., BO aut in l. aut in t. aut ed., FH aut in l. aut in t. aut in ed.; hier D aut in l. aut instrumento, BFOH aut in l. aut in t. (290, 19 hat auch D testamentis, nicht instrumentis oder in strumentis;[12]) zur Nichtwiederholung der Präposition s. p. 56 zu 199, 38).

295, 18 docendum quod omnia cauta in hac lege sint et prospecta et excepta, quae excipienda p r o s p i c i e n d a (perspicienda DBFOH) cavendaque videbantur.

Cic. de inv. II § 144 'Tyranno occiso quinque eius proximos cognatione magistratus necato'. Dieser Satz wird von V. 298, 8 umschrieben mit: tyranno occiso quinque proximi facile (DBF) interficiantur. Die Ausgaben setzen sanguine statt facile, wohl wegen 216, 36 cognatio est, ut consideres unde sanguinem ducat; vielleicht liegt indes näher f a m i l i a e.

[12]) Der Ersatz von testamentum durch instrumentum erklärt sich zwanglos, wenn wir als Schreiber des D uns einen Mönch denken: denn diesem war, mit Bezug auf den patristischen Sprachgebrauch vetus (novum) testamentum = vetus (novum) instrumentum, überhaupt testamentum = instrumentum.

300, 14 legalis controversia nullo (D^1, nulla parte D^2BFOH) distat a constitutione rationali, nisi quod ... nullo = nulla re, bereits bei Quintilian und Justin nachgewiesen (Georges[7] s. v. nullus I A 2 c), ist bei einem Schriftsteller, der volkstümlich assis als Nominativ (De definit. 26, 14), vis als Genetiv (251, 41 ipsius vis exaggeratio), dies 'Tag' bald als Maskulinum (249, 13 uno die. 223, 35. 286, 37), bald als Femininum (156, 34 una die) gebraucht, ja 193, 16 his locis quae (= quos) tractavimus schreibt, nicht zu beanstanden. Vgl. ausserdem 230, 8 hoc distant quod ... 301, 32 purum nullo utili sociato. — 298, 9 ambae DB^1H, ambae partes B^2FO.

303, 21 de honesto puro sine utilitate, dein de mixto cum utilitate, tertio de sola utilitate. Statt dein de haben DBFO deinde, H deinde de. dein steht so 193, 23 (deinde O). 239, 25 (deinde O). 252, 26 (deinde FO). 278, 37 (deinde O). De definit. 32, 1 (deinde π).

DIE

GOTTESLEHRE DES IRENAEUS.

INAUGURAL-DISSERTATION

EINGEREICHT

BEI DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

ZUR ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DURCH

JOHANNES KUNZE

CAND. REV. MIN.

LEIPZIG,

DRUCK VON ACKERMANN & GLASER.

1891.

MAY 6 - 1935
78G1

Die hohe philosophische Fakultät der Universität Leipzig hat dem Verfasser gestattet, mit Rücksicht auf den Umfang der Abhandlung, welche in ihrer Gesamtheit von der hohen Fakultät approbiert worden ist, nur das Folgende als „Dissertation“ zum Abdruck bringen zu lassen. Das Ganze wird demnächst selbständig erscheinen.

INHALT.

Seite

Die Gotteslehre des Irenäus 5

Der Gottesbegriff 6

Die Kritik der gnostischen Gotteslehre 8

Näherbestimmung des Wesens und der Eigenschaften Gottes 12

Gott als Schöpfer 15

Gottes Verhältnis zur religiösen Geschichte der Menschheit 20

Die Erkennbarkeit Gottes 26

Der Logos 29

Die Trinitätslehre 38

Die Gotteslehre des Irenäus im Verhältnis zur griechischen Philosophie . 41

Die Gotteslehre des Irenaeus.[1]

Die Gotteslehre des Irenäus verdient deshalb eine besondere Darstellung, weil bei dem Verluste des σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων Justins das ketzerbestreitende Werk des ehrwürdigen Bischofs von Lyon das erste ist, in welchem der christliche Gottesbegriff gegenüber dem Gnosticismus gründlich verteidigt und damit auch vertieft wird; sodann, weil Irenäus zuerst seine Darlegungen auf eine eingehende Kenntnisnahme seiner Gegner und ihrer Schriften gründet.[2] Unter den Fragen nämlich, welche zwischen der kirchlichen Theologie und dem Gnosticismus streitig waren, nahm die Frage des Gottesbegriffs eine ganz hervorragende Stelle ein; gerade hier trat die Eigentümlichkeit der gnostischen Ideen, ihr Unterschied von der bisherigen kirchlichen Lehre sowohl, wie auch von der bisherigen Philosophie zu Tage.

---

1) Wir zitieren den Text von Irenäus *adv. haer.* nach der Ausgabe von Harvey, und zwar griechisch, wo er so erhalten ist, aber nach der auch dort angegebenen und bei Stieren beibehaltenen Kapitel- und Paragrapheneinteilung von Massuet. Auf eine Verwertung der Fragmente haben wir verzichtet, da dieselben einerseits keine wesentliche Ausbeute gewährten, andererseits zu sehr von kritischen Schwierigkeiten gedrückt sind.

2) *I praef. § 2* ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δὲ αὐτῶν καὶ συμβαλών, καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν. *IV praef. § 2: hi qui ante nos fuerunt, et quidem multo nobis meliores, non tamen satis potuerunt contradicere his qui sunt a Valentino, quia ignorabant regulam ipsorum.*

Der Gottesbegriff.

Die positiven Darlegungen des Irenäus sind verflochten in die Bestreitung der gnostischen Lehre. Wir erkennen aber deutlich einen zu Grunde liegenden allgemeinen Gottesbegriff, von dem aus Irenäus seine Gegner bekämpft. Wir werden hier also noch nicht die ganze Fülle seiner Aussagen über Gott, dessen Wesen und Eigenschaften, wiedergeben, sondern nur das feststellen, worin Irenäus das spezifisch Göttliche der Gottheit, das, was Gott zu Gott macht, erkennt.

Die Einheit und Persönlichkeit Gottes werden als nicht streitig vorausgesetzt.[1] Gott ist nun zunächst unerschaffen und unerzeugt, anfangs- und endlos.[2] Als solcher ist er vollkommen: *IV, 38, 3* τέλειος γὰρ ὁ ἀγέννητος· οὗτος δέ ἐστι Θεός, vgl. *38, 1,* und ewig (*II, 13, 9*). Seine Ewigkeit und Unvergänglichkeit bedingen zugleich seine Unveränderlichkeit.[3] Gottes eigentliches Wesen wird aber darin ausgedrückt, dass er uneingeschränkt alles umfasst, selbst aber von nichts umfasst wird: *II, 1, 2* [*oportet*] *Deum — in immenso omnia circumcontinere, et circumcontineri a nemine;* vgl. *IV, 6, 2. 19, 3. 20, 6.* Den Gnostikern wirft Irenäus vor, sie kennten Gottes Wesen nicht, denn sie glaubten, dass er umfasst würde und nicht vielmehr umfasse (*IV, 3, 1*). Gott ist, mit einem anderen Ausdrucke: *omnia capiens, solus autem a nemine capi potest* (*II, 30, 9*).[4] Gott wird daher, in Anlehnung an gnostische Terminologie, die Erfüllung des Alls, *omnium pleroma,* genannt (*II, 1, 2* vgl. *V, 18, 1*). Der Sinn, in welchem Irenäus diese verschieden lautenden, aber für ihn gleichbedeutenden Ausdrücke anwendet, ist der der Absolutheit, dass

---

1) *I, 22, 1 omnes enim fere quotquot sunt haereses, Deum quidem unum dicunt.*

2) *Infectus, innatus, sine initio et sine fine II, 34, 2; III, 8, 3; IV, 38, 1.*

3) *II, 34, 2 vere et semper idem et eodem modo se habens, solus est Deus;* vgl. *IV, 11, 2. 38, 1.*

4) Vgl. *I, 15, 5* πάντα χωροῦντα Πατέρα, ἀχώρητον δὲ ὑπάρχοντα. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes χωρεῖν ist auch bei Irenäus die gewöhnliche = fassen, in sich aufnehmen, Ort (χώρα) für etwas sein: vgl. *II, 13, 5,* wo von der Unmöglichkeit einer Heraussetzung des *Nus* aus Gott die Rede ist: *quantus autem et erat locus, ut susciperet et caperet Dei sensum?* Bedeutsam aber ist, dass Irenäus nicht dazu fortgeht, wie sein Zeitgenosse Theophilus (*ad Autolyc. II, 3 p. 81 E*) Gott als Weltenort zu bezeichnen.

nämlich Gott durch nichts ausser ihm Seiendes beschränkt und bedingt sein, sodann dass nichts der Bedingtheit durch ihn entnommen werden darf.[1]

Denn Gott steht zu dem Allen, das er umfasst, in dem Verhältnis der Kausalität; er hat alles gemacht, für alles, was ist, ist er die Ursache des Seins. Er ist, wie es unzähligemale heisst, *solus continens omnia, et omnibus ut sint ipse praestans.*[2] Und von diesem Allen darf nichts ausgenommen werden (*I, 22, 1*); denn nur der, welcher alles gemacht hat und alles bewirkt, verdient Gott zu heissen: *III, 8, 3 ita ut is quidem qui omnia fecerit, — iuste dicatur Deus et Dominus solus; IV, 20, 6 qui omnia in omnibus operatur, Deus est.*[3] So macht das aktive Verhalten geradezu das eigentümliche Wesen Gottes aus: *IV, 11, 2 et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit; IV, 39, 2 facere enim proprium est benignitatis Dei: fieri autem proprium est hominis naturae.* In diesem seinen Thun handelt Gott frei, nach eigener Wahl; kein Zwang oder Verhängnis beschränkt ihn: *II, 5, 4 non decet — eum qui super omnia sit Deus, cum sit liber et suae potestatis, necessitati servisse dicere* vgl. *V, 4, 2.* Er gleicht nicht dem homerischen Zeus, der etwas wider seinen Willen thun muss (*II, 5, 4*). Vielmehr steht alles, was ausser Gott ist, in Abhängigkeit von seinem Willen; dieser ist das Prinzip von allem: *II, 34, 4 principari enim debet in omnibus et dominari voluntas Dei; reliqua autem omnia huic cedere et subdita esse et in servitium dedita.*[4] Gott wird daher gewöhnlich bezeichnet als ὁ ἐπὶ πάντων θεός; „allmächtige Erhabenheit“ ist der allgemeinste Wesensausdruck für ihn.[5]

---

1) *IV, 19, 3 magnitudo eius non deficit, sed omnia continet, et pervenit usque ad nos et nobiscum est,*

2) *II, 1, 1. 35, 3; III, 8, 3. 20, 2; IV, 20, 6. 36, 6;* vgl. *IV, 38, 3* τοῦ εἶναι τοῖς πᾶσι παραίτιος.

3) Vgl. noch *IV, 41, 1 nihil enim in totum diabolus invenitur fecisse —. Omnia enim fecit Deus; IV, 36, 6 cuius providentia constant omnia, et iussu administrantur omnia.*

4) Vgl. noch *IV, 38, 3:* καὶ οὕτως πρωτεύει μὲν ἐν πᾶσιν ὁ Θεὸς, ὁ καὶ μόνος ἀγέννητος, καὶ πρῶτος πάντων, καὶ τοῦ εἶναι τοῖς πᾶσι παραίτιος· τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἐν ὑποταγῇ μένει τοῦ Θεοῦ. *V, 5, 2* οὐ γὰρ ὁ Θεὸς τοῖς γεγονόσιν, ἀλλὰ τὰ γεγονότα ὑποτέτακται τῷ Θεῷ, καὶ τὰ πάντα ἐξυπηρετεῖ τῷ βουλήματι αὐτοῦ. *II, 28, 7.*

5) *II, 6, 1 potentissima et omnipotens eminentia; 6, 2 Altissimi et Omnipotentis appellatio;* ebenso *II, 1, 5.*

Endlich gehört zum Begriffe Gottes, dass er der Gute und daher auch Inbegriff und Quelle aller Güter ist: *I, 12, 2* πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν, *II, 13, 3* u. ö.; *II, 28, 3 bonus et divitias habens indeterminabiles* vgl. *IV, 39, 4; V, 27, 2.* So muss auch alles, was er thut, gut sein: das liegt als ausgesprochene oder stillschweigende Voraussetzung überall zu Grunde: *IV, 11, 2 et Deus quidem bene facit, bene autem fit homini.*

Gott ist also nach Irenäus die durchaus unbedingte, alles umfassende und alles bedingende Ursache; wir dürfen sagen: der Gottesbegriff des Irenäus ist der der absoluten Kausalität, die von ihm, als einem Christen, selbstverständlich als gute gedacht wird. Von den beiden Merkmalen der Gottheit, der Absolutheit einerseits, der Kausalität andererseits, ist jedes für ihr Wesen konstitutiv. Mit diesem Gottesbegriffe geht Irenäus an die Kritik der gnostischen Gotteslehre.

Die Kritik der gnostischen Gotteslehre.

Zwar sucht Irenäus auch noch auf anderem, als dem eben bezeichneten Wege die gnostische Gotteslehre zu widerlegen, indem er aus der Ueberlieferung und den Schriften der Apostel, insbesondere des von den Marcioniten allein anerkannten Paulus, wie aus den Evangelien nachweist, dass Christus und die Apostel die Unterscheidung des höchsten Gottes und des Demiurgen nicht kannten, dass das neue und das alte Testament denselben Gott haben und kennen. Für unseren Zweck aber kommen nicht diese autoritativen, sondern die spekulativen Gründe in Betracht, mit denen Irenäus die gnostische Gotteslehre zu widerlegen sucht.

Indem er den oben dargelegten Gottesbegriff als Massstab anlegt, misst er an ihm zunächst den gnostischen höchsten Gott, den er vorläufig mit seinem Pleroma zusammenfasst: entspricht er dem Begriff der absoluten Kausalität?[1]

Die Valentinianer reden von einer schattenhaften Leere, die sie als den Ort des materiellen Seins von der lichten Gotteswelt unterscheiden. Die einen lassen jene ausserhalb Gottes gelegen sein.

1) Vgl. Baur: Die christliche Gnosis, S. 460 ff.

Aber von allem ausser ihm Seienden muss Gott beschränkt werden; ja dasselbe müsste, als das Umfassende, grösser als er, der Umfasste, und darum Gott sein (*II, 1, 2*). Denn entweder wird das Pleroma mit seinem Gotte von dem ausser ihm Seienden begrenzt, oder beide müssen unendlich von einander getrennt sein; dann aber wäre das dritte, welches sie trennt, grösser als beide. Dies aber müsste, ebenso wie nach oben und unten, sodann auch nach rechts und links sich abgrenzen bis ins Unendliche (*II, 1, 3. 4*). So entstände eine Reihe kleiner begrenzter Reiche mit je einem durch alle übrigen beschränkten Gotte, von denen jeder, mit der Gesamtheit der übrigen verglichen, nur einen verschwindend kleinen Teil beherrschte. Dadurch aber wird der Begriff der Absolutheit aufgelöst.[1]

Darnach scheinen aber die anderen Gnostiker die Absolutheit Gottes festzuhalten, welche jenen Ort in den Bereich des höchsten Gottes als einen verschwindenden Teil hineinverlegen, sodass also auch die Weltschöpfung in einem Gebiete geschieht, das Gott eigen ist.[2] Auch hier sind wieder zwei Möglichkeiten vorhanden. Entweder ist da mit Gottes Willen und Wissen von einer anderen Macht die Welt geschaffen worden: dann ist Gott, sei es auch durch viele Vermittelungen hindurch, der Urheber der Welt, so gewiss als auf den Kriegsherrn die Urheberschaft des Sieges, auf den Menschen die des Schnittes, den die Säge ausführt, zurückfällt: *II, 2, 3 sic igitur iuste secundum illorum rationem, Pater omnium dicetur fabricator huius mundi.* Da die Gnostiker aber diese Folgerung nicht werden ziehen wollen, so bleibt nur übrig, dass in dem Bereiche des höchsten Gottes eine Macht sich bethätigt habe ohne oder gar wider Willen und Wissen desselben. Dadurch aber wird wiederum die Absolutheit des höchsten Gottes geschädigt: *II, 2, 2 quasi non omnia prospiciat ipse, quae sint in suis, ut non sciat quae ab angelis futura sunt.* Wiederholt legt Irenäus den Gnostikern das Dilemma vor: entweder ist ihr höchster Gott in keiner Weise Urheber der Schöpfung, dann erscheint er als kraftlos und schwach, der Demiurg aber als mächtiger und stärker; oder aber er ist, wenn auch nur mittelbar, Urheber der Schöpfung, dann fällt jeder

1) *II, 1, 5 solvetur Omnipotentis appellatio, et necesse erit in impietatem cadere talem sensum*; vgl. *II, 31, 1.*

2) *II, 2, 2 in propriis eius.*

Vorwurf gegen diese auf den höchsten Gott zurück (*II, 5, 3. 4,* vgl. *III, 11, 1*).

Entspricht demnach der gnostische höchste Gott dem Begriffe des Absoluten nicht, so natürlich noch viel weniger der gnostische Demiurg, sofern er der Gewalt eines Höheren untersteht (*IV, 2, 5*). Daraus ergiebt sich also, dass an dem Begriffe des Allumfassenden gemessen, weder der höchste Gott, noch der Demiurg der Gnostiker der wahre Gott sein kann: *IV, 19, 3 Patrem quidem dicentes suum finiri usque ud ea quae sunt extra Pleroma, Demiurgum vero rursum non attingere usque ad Pleroma: et sic neutrum eorum ponunt esse perfectum et comprehendentem omnia. Deerit enim illi quidem universa quae est extra Pleroma mundi fabricatio; huic autem quae est intra Pleroma mundi fabricatio, et neuter eorum erit omnium Deus.*

Nun stellte aber Irenäus für den Gottesbegriff nicht allein das Wesensmerkmal der Absolutheit, sondern gerade mit besonderer Entschiedenheit zugleich das der Kausalität auf. Entsprachen dem Begriff der Absolutheit weder der höchste Gott, noch der Demiurg, so ergab sich ein anderes, und zwar ein für den Demiurgen günstiges Resultat, wenn Irenäus den Massstab der Kausalität anlegte. Der höchste Gott ist nach der eigenen Darstellung der Gnostiker unthätig, ein Gott, wie ihn Epikur sich denkt, der sich um nichts kümmert.[1] Dagegen schreiben die Gnostiker selbst dem Demiurgen die Weltschöpfung zu. Ferner vermag der höchste Gott nicht den vergänglichen Leib mit der Unvergänglichkeit zu umkleiden; der Demiurg verheisst das (*V, 4, 1 f.*). Nun aber gilt der von Irenäus mehrfach angewendete Grundsatz, dass der Vorzüglichere durch seine Werke als solchen sich ausweisen muss.[2] Darnach erscheint der Demiurg als der mächtigere und stärkere und zugleich wahrhaft gute: *III, 12, 11 melior enim ex operibus apparet, — et cum illi nullum Patris sui opus habeant ostendere, hic (sc. Demiurgus) solus ostenditur Deus; V, 4, 1 quis potentior, et fortior, et vere*

---

1) *III, 24, 2 ut magnum Deum putentur adinvenisse, — [leg. nec?] humano generi communicantem, nec terrena administrantem: Epicuri videlicet invenientes Deum, neque sibi neque aliis aliquid praestantem, id est, nullius providentiam habentem;* vgl. *V, 26, 3.*

2) *II, 30, 2 ff.* Irenäus wendet ihn hier bei einem Vergleiche der pneumatischen Gnostiker mit dem psychischen Demiurgen, *III, 18, 5* bei einem solchen des gnostischen und des historischen Christus an.

bonus ostenditur? utrum Demiurgus, qui totum vivificat hominem; an falso cognominatus ipsorum Pater? vgl. *V, 15, 1.*

Wir ahnen so bereits, zu welchem positiven Ergebnis die Kritik der gnostischen Gotteslehre führen wird. Zwar liesse sich auch denken, dass Irenäus den christlichen Gott im Gegensatz zu den beiden göttlichen Wesen der Gnostiker stellte. Er thut dies ebensowenig, wie das andere, dass er den gnostischen höchsten Gott mit gewissen Modifikationen bestehen liesse. Er würde damit im Prinzipe anerkennen, dass das Christentum die Erkenntnis eines neuen Gottes gebracht habe. Diese Anschauung ist ihm aber durchaus fremd: *III, 10, 2 nove Deum colere docebantur, sed non alium Deum;* vgl. *IV, 9, 2. 11, 4.* Er eignet sich in Bezug auf diesen Punkt eine bedeutsame Stelle aus Justins Schrift gegen Marcion an: *IV, 6, 2* ὅτι αὐτῷ τῷ Κυρίῳ οὐδ' ἂν ἐπείσθην, ἄλλον Θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν. So bleibt für ihn nur die eine Möglichkeit übrig: er streicht den höchsten Gott der Gnostiker als ein nichtiges, von Menschen erfundenes Gedankengebilde: *adinventus est ab ipsis,* wie es sehr häufig heisst.[1] Das oberste Stockwerk der gnostischen Gotteslehre wird als ein Bau in die Luft abgetragen. Als positives Ergebnis der Kritik ergiebt sich die grundlegende Behauptung: der Demiurg, welchen die Gnostiker in sträflicher Blasphemie zu einem Mittelwesen erniedrigt haben, ist der allein wahre, der allein höchste Gott.[2] Für diesen Gott und seine Werke müssen ja die Gnostiker selbst in Uebereinstimmung mit der ganzen übrigen Welt Zeugnis ablegen (*II, 9, 1*). Freilich darf nun der Demiurg nicht nach der Weise der Gnostiker vorgestellt werden, sondern eben als der Träger des im vorigen Abschnitte dargestellten Gottesbegriffes, als der alles Umfassende, alles Bedingende, selbst aber Unbedingte. So ist dann der Demiurg als der einzige und höchste Gott das Letzte und

---

1) Aus der Fülle von Belegstellen seien nur einige angeführt: *II, 9, 2 ille sine dubio, qui secundum eos adinvenitur pater, inconstans et sine teste est, Simone mago primo dicente semetipsum esse super omnia Deum;* a. a. O. *cum qui non est super hunc (sc. Demiurgum) quod sit, fingentes secundum sententiam suam; III, 25, 2 eum — qui non est, somniantes.*

2) *III, 30, 9 solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit, solus omnipotens, et solus Pater condens et faciens omnia — et omnia capiens, solus autem a nemine capi potest: ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse Dominus omnium: et neque praeter ipsum, neque super ipsum. — in totum quidquam eorum, quae ab his, et ab omnibus haereticis delirantur;* vgl. *I, 16, 3; II, 19, 8. 28, 4. 31, 1; III, 6, 4. 10, 4. 24, 1. 25, 7; IV, 5, 1* u. ö.

Oberste, bei dem das menschliche Denken stehen bleiben muss.[1] Jedes vermessene Hinausgehen über den Weltschöpfer führt zu einem *regressus in infinitum* (*II, 16; IV, 9, 3. 19, 1*). Denn fordert man für ihn eine höhere Welt mit einem höheren Gotte, welche das Vorbild für seine Schöpfung sein müsse, so hätte man dieselbe Forderung wieder für jenen höheren Gott zu stellen und für ihn einen höheren dritten, für diesen einen vierten u. s. f. anzunehmen, um schliesslich bei irgendeinem willkürlich stehen zu bleiben. Viel sicherer und zutreffender sei es doch dann, bei dem Demiurgen als dem höchsten Gotte stehen zu bleiben: *II, 16, 3 quanto igitur tutius et diligentius, quod est verum statim initio confiteri, quoniam fabricator Deus hic, qui mundum talem fecit, solus est Deus, et non est alius Deus praeter eum; — quam post tantam irreligiositatem et circuitum defessos, cogi aliquando in aliquo uno statuere sensum?* Die Kritik einzelner Punkte der gnostischen Gotteslehre durch Irenäus wird sich in die weitere Darstellung einfügen.

Näherbestimmung des Wesens und der Eigenschaften Gottes.

Irenäus stellt zunächst formale Grundsätze für die menschlichen Aussagen über Gott auf. Er stimmt mit den Gnostikern überein, wenn er behauptet, Gott ist infolge seiner Unermesslichkeit im Grunde für uns unaussagbar: *IV, 20, 6 qualis et quantus est, — inenarrabilis est omnibus quae ab eo facta sunt,* vgl. *II, 13, 4.* Wir nennen ihn zwar, und sehr mit Recht, Licht, aber er ist nichts dem Aehnliches, was wir als Licht kennen. Auch alles umfassende Vernunft kann man ihn zutreffend und richtig nennen; aber als

---

1) *II, 25, 4 ordinem ergo serva tuae scientiae, et ne ut bonorum ignarus supertranscendas ipsum Deum, non enim transibilis est: neque super Demiurgum requiras quid sit, non enim invenies. Indeterminabilis est enim artifex tuus: neque tanquam hunc totum mensus sis, et tanquam qui per omnem eius fabricam veneris, et omne quod est in eo profundum, et altitudinem, et longitudinem consideraveris, super ipsum alium excogites Patrem. Non enim excogitabis, sed contra naturam sentiens, eris insipiens.*

solche ist er nicht ähnlich unserer Vernunft. Und so wird denn Gott auch in allen übrigen Stücken in nichts dem geringen Menschen ähnlich sein, sodass von all' unseren Aussagen über Gott, die doch nur den Gott inadäquaten Verhältnissen dieser beschränkten Welt entlehnt sein können, gilt: *dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem II, 13, 4.*

Ferner ist es eine Unzulänglichkeit menschlicher Aussagen über Gott, dass sie das göttliche Wesen zerspalten und in dasselbe Verschiedenheiten hineintragen, sodass Gott ein zusammengesetztes Geschöpf zu sein scheint.[1] Die Gnostiker sind sogar soweit gegangen, dass sie von Gott seinen Geist, sein Wort u. s. f. als selbständige Wesen (Aeonen) absonderten und damit psychologische Vorgänge, wie sie beim Menschen stattfinden, unpassender Weise auf Gott übertrugen (*II, 13, 10. I, 15, 5*). Sie haben damit das Wesen Gottes völlig verkannt. Denn er ist *simplex, et non compositus, et similimembrius,*[2] *et totus ipse sibimetipsi similis, et aequalis II, 13, 3. 28, 4; IV, 11, 2.* Denn mit der Bezeichnung Gott werden zugleich mitverstanden *sensus, et verbum, et vita, et incorruptela, et veritas, et sapientia, et bonitas, et omnia talia II, 13, 9.*[3] Die Aeonen, welche die Gnostiker von Gott sondern, sind nur *earum virtutum quae semper sunt cum Deo appellationes.* Diese *virtutes* sind mit einander identisch, und keine ist etwa früher oder später als die andere: a. a. O. *et neque sensum* (νοῦν) *vita antiquiorem aliquis potest dicere, ipse enim sensus vita est; nec vitam posteriorem a sensu, uti non fiat aliquando sine vita is qui est omnium sensus, id est Deus,* vgl. *II, 13, 3. 8* s. o. So kann man also von keiner jener Wesensbezeichnungen sagen, sie gebe nur ein Stück vom Wesen Gottes an, unterschieden von anderem, sondern, wie die mehrfach wiederkehrende Formel lautet: Gott ist *II, 13, 3 totus sensus, et totus spiritus, et totus sensuabilitas, et totus ennoia, et totus ratio, et totus auditus, et totus oculus, et totus lumen, et totus fons*

1) *I, 15, 5* ζῶον σύνθετον *II, 17, 7. 28, 4.*

2) = ὁμοιομερής = in allen seinen Bestandteilen sich gleich, vgl. *II, 13, 8 nec aliud antiquius, nec posterius, aut aliud alterius habente in se (sc. Deo), sed toto aequali et simili et uno perseverante.*

3) So wird das *appellationi enim Dei coobaudientur* (gr. συνυπακουσθήσονται *I, 9, 1*) nach dem Zusammenhange zu verstehen sein, nicht, wie Harvey z. d. St. vorschlägt = *consentient* für gr. συμφωνήσουσι.

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES ST. MICHAEL'S

omnium bonorum, vgl. *13, 8. 9; II, 28, 4 — totus spiritus operans; IV, 11, 2 totus substantia.* Da somit alle Verschiedenheiten in Gott aufgehoben sind, kann man sagen: *II, 13, 8 in quo videt, in ipso et audit, et in quo audit, in ipso et videt; — et in quo Sensus est in hoc et Verbum esse, et Verbum esse eius hunc Nun.* Irenäus wendet diesen Kanon in wichtigen Fällen an; einmal in Bezug auf die Logoslehre, wovon später, sodann auf das Verhältnis von Denken, Wollen und Handeln bei Gott. Er sagt in Bezug hierauf: *I, 12, 2* ὃς ἅμα τῷ νοηθῆναι καὶ ἐπιτετελεκέν [αι *del.*] τοῦθ' ὅπερ ἠθέλησε, καὶ ἅμα τῷ θελῆσαι καὶ ἐννοεῖται τοῦθ' ὅπερ καὶ ἠθέλησε, τοῦτο ἐννοούμενος, ὃ καὶ θέλει, καὶ τότε θέλων, ὅτε ἐννοεῖται, ὅλος ἔννοια ὢν, ὅλος θέλημα. Indessen deutet Irenäus an einer dieser Stellen an, dass auch diese Ausdrucksweise noch nicht dem wahren Wesen Gottes angemessen sei und nur gegen die Gnostiker mit relativer Berechtigung angewendet werde.[1]

In diesen Untersuchungen sind bereits die hauptsächlichsten Näherbestimmungen für das Wesen Gottes, welche Irenäus giebt, vorgekommen. Gott ist Vernunft (νοῦς, übersetzt durch *sensus* oder *mens*), näher *II, 13, 4 sensus capax omnium,* oder *II, 13, 9 omnium sensus* (= νοῦς τῶν ὅλων), oder *II, 28, 5 omnia concludens Mens.* Ferner ist Gott Leben *II, 13, 9,* und Licht s. o. Gerade letztere Bezeichnung wendet Irenäus gern an, um mittelst ihrer manche Beziehungen feinsinnig zu erläutern.[2] Wir vermissen die Bezeichnung Gottes als Liebe. Aber sie tritt gerade bei Irenäus bedeutsam hervor. Die Liebe Gottes nämlich ist es, kraft deren er, der Unendliche und Erhabene, sich den Menschen mitgeteilt und zu erkennen gegeben hat (*III, 24, 2; IV, 20, 1. 4. 5* s. später).

Von Eigenschaften Gottes werden besonders und häufig drei hervorgehoben: 1. seine Macht, nach welcher für ihn alles möglich

---

1) *II, 13, 8 sic et qui ait, totum illum Sensum et totum Verbum, et in quo Sensus est etc.* s. o. —, *minus quidem adhuc de Patre omnium sentiet; decentiora autem magis, quam hi (sc. Gnostici).*

2) *IV, 20, 5* ὥςπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς, ἐντός εἰσι τοῦ φωτὸς, καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν· οὕτως οἱ βλέποντες τὸν Θεὸν, ἐντός εἰσι τοῦ Θεοῦ μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος. *IV, 14, 1 qui autem in lumine sunt, non ipsi lumen illuminant, sed illuminantur et illustrantur ab eo: ipsi quidem ei nihil praestant, beneficium autem percipientes illuminantur a lumine. Sic et servitus erga Deum, Deo quidem nihil praestat; — ipse autem sequentibus et servientibus ei, vitam et incorruptelam et gloriam aeternam attribuit;* vgl. noch *IV, 29, 1. 39, 3 f.*

ist, 2. seine Güte, kraft deren er nichts als wohlthut und 3. seine Weisheit, nach welcher er all' sein Thun in einer seinen Zwecken angemessenen Weise gestaltet.[1] An einer Stelle verteilt Irenäus das Wollen, Können und Ausführen bei Gott auf entsprechende Eigenschaften: *II, 29, 2* παρ' αὐτῷ τὸ θέλειν, ὅτι ἀγαθός ἐστι· καὶ το δύνασθαι, ὅτι δυνατός· καὶ τὸ ἐπιτελέσαι, ὅτι εὔπορος [*suppl.* καὶ τέλειός ἐστιν]. Häufig wird, wie auch in letzterer Stelle, die reiche, schöpferische Vielseitigkeit Gottes hervorgehoben: *II, 10, 3 potens et dives in omnibus; III, 16, 7; V, 33, 4.* Die Güte Gottes bestimmt Irenäus näher im Gegensatz zu Marcion, welcher Güte und richtende Gerechtigkeit einander ausschliessen liess (*III, 25, 2 ff.*). Er weist nach, dass ebensowenig Gerechtigkeit ohne Güte, wie diese ohne jene sein könne, und dass die Gerechtigkeit Gottes auch aus seiner Weisheit abfolge. So ergiebt sich ihm der gnostische höchste Gott auch in der ethischen Motivierung Marcions als unnötig, ja unmöglich. Vielmehr gilt von dem Schöpfer: *hic iustus, hic bonus II, 30, 9; IV, 36, 6.*

Gott als Schöpfer.[2]

Hatten die Gnostiker das Werk der Schöpfung für unvereinbar mit dem Wesen des höchsten Gottes angesehen,[3] so ist es nach Irenäus, wie bereits aus dem Bisherigen hervorgeht, Gott geradezu wesentlich, Schöpfer zu sein. Freilich hängt damit des Irenäus andere Anschauung von dem Ursprunge der Materie zusammen. Die Frage der Gnostiker: *II, 10, 2 unde substantia materiae?* beantwortet er *II, 28, 7* mit: *Deus eam protulit,* und begründet das von seinem Gottesbegriffe aus: *didicimus enim ex Scripturis, principatum tenere*

---

1) *IV, 38, 3* περὶ τὸν Θεὸν δύναμις ὁμοῦ καὶ σοφία καὶ ἀγαθότης δείκνυται· δύναμις μὲν καὶ ἀγαθότης ἐν τῷ τὰ μηδέπω ὄντα ἐκουσίως κτίζειν τε καὶ ποιεῖν· σοφία δὲ ἐν τῷ εὔρυθμα καὶ ἐμμελῆ καὶ ἐγκατάσκευα τὰ γεγονότα πεποιηκέναι. *V, 17, 1* ὁ δημιουργὸς, ὁ κατὰ μὲν τὴν ἀγάπην πατὴρ, κατὰ δὲ τὴν δύναμιν κύριος, κατὰ δὲ τὴν σοφίαν ποιητὴς καὶ πλαστής. *IV, 38, 4 benignitas, virtus. II, 30, 3 virtus, sapientia.*

2) Vgl. Möller: Gesch. der Kosmologie, S. 474—506.

3) *II, 13, 3 negantes quidem ipsum mundum fecisse, ut ne quidem pusillus putetur.*

super omnia Deum; vgl. *II, 10, 3 ipsam materiam, cum sit potens et dives in omnibus, Deus creavit.* Menschen zwar können nicht aus nichts etwas machen, sondern brauchen einen zu Grunde liegenden Stoff; Gott aber übertrifft den Menschen zuerst darin, dass er den Stoff für seine Schöpfung, der zuvor nicht vorhanden war, selbst beschafft hat.[1] Darnach ist also zu sagen: Gott hat alles aus dem Nichts in's Dasein gerufen.[2] Und zwar hat er dabei, seinem Wesen entsprechend, frei und selbstmächtig gehandelt, ohne durch irgend eine äussere oder innere Nötigung bedingt zu sein: *II, 1, 1 neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia.*[3] Hier vollendet sich des Irenäus Kritik der gnostischen Gotteslehre; an die Stelle der drei gnostischen Prinzipien tritt nur ein Prinzip, der allesbedingende Schöpfergott, nachdem das eine Prinzip gestrichen, das andere als eine Schöpfung Gottes bezeichnet und damit als Prinzip beseitigt worden ist.

Irenäus fügt über die Materie noch einige Näherbestimmungen bei. Wenn er *IV, 20, 1* allgemeiner sagt, Gott habe alles geschaffen, *ipse a semetipso substantiam creaturarum — accipiens,* so bestimmt er dies an einigen Stellen dahin näher, dass er Gottes Macht und Willen als die Substanz von allem bezeichnet: *II, 10, 2 sua voluntate et virtute substantia usus; II, 10, 4 attribuere enim substantiam eorum quae facta sunt virtuti et voluntati eius qui est omnium Deus, et credibile etc.; V, 18, 1 ea quae ex sapientia et virtute Patris — substantiam habuerunt. — conditio, quae ex virtute et arte et sapientia Dei substitit.*[4] Zwar soll dies wohl nicht viel mehr besagen, als dass der Existenzgrund auch der Materie nur in dem Machtwillen Gottes gelegen sei; aber doch rücken jene Ausdrücke die Materie in die denkbar engste Beziehung zu Gott und zeigen nicht zum mindesten die gewaltige Kluft, die bei diesem Punkte den Irenäus von seinen Gegnern trennt. Die Materie ist

---

1) *II, 10, 4 materiam fabricationis suae cum ante non esset ipse adinvenit.*

2) *I. 22, 1 omnia fecit ex eo quod non erat, ad hoc ut sint omnia;* vgl. *IV, 20, 2.*

3) Vgl. *II, 2, 4. 10, 2 quemadmodum voluit; IV, 20, 1 libere et sponte.*

4) Vgl. noch *II, 30, 9 substantia omnium voluntas eius,* wo eben wegen der obigen Parallelen die Uebersetzung zutreffend sein wird, gg. Harvey z. d. St.: *the translator perhaps had* οὐσία *by mistake for* αἰτία, *and wrote substantia instead of causa.*

somit auch nicht etwas ausser Gott Gelegenes (κένωμα), sondern die Schöpfung hat stattgefunden in *his quae sunt eius II, 11, 1.*[1]

Damit es aber zur Entstehung der Welt komme, verbindet sich mit der Materie die vorgefasste Idee Gottes, nach welcher die Welt gestaltet wird. Auch diese Idee, als Vorbild für die Schöpfung, hat Gott nicht anderswoher, als aus sich selbst: *II, 2, 4 ipse in semetipso, secundum id quod est inenarrabile et inexcogitabile nobis omnia praedestinans, fecit, quemadmodum voluit; II, 7, 5 aut de hominibus quidem aliquis permittit, a semetipsis utile aliquid ad vitam adinvenisse: ei autem Deo, qui mundum consummavit, non permittit a semetipso fecisse speciem eorum quae facta sunt, et adinventionem ornatae dispositionis?*[2]

Welchen Inhalt diese Idee gehabt habe, können wir nur so erkennen, dass wir von der thatsächlichen Beschaffenheit der Welt rückwärts schliessen. Diese ist nun aber stofflich, zusammengesetzt, mannigfaltig, zeitlich, veränderlich, vergänglich.[3] Dann aber wird sie Gott gerade so gewollt und nicht anders in seinem Geiste vorgebildet haben. Denn hätte Gott die Welt als geistige, ewige und unsichtbare gewollt, dann wäre sie auch so geworden. Weil nun die Welt so, wie sie ist, nach der Idee Gottes geschaffen ist, muss sie seiner würdig sein. Eine Blasphemie aber ist es, wenn die Gnostiker aus der Beschaffenheit der Welt Anklagen gegen den Schöpfer herleiten.[4] Irenäus spricht seinen gegensätzlichen Stand-

---

1) Daher wird auch am Weltende nicht die Materie vernichtet, sondern nur ihre Form verändert: *V, 36, 1* οὐ γὰρ ἡ ὑπόστασις οὐδὲ ἡ οὐσία τῆς κτίσεως ἐξαφανίζεται (ἀληθὴς γὰρ καὶ βέβαιος ὁ συστησάμενος αὐτήν·) ἀλλὰ τὸ σχῆμα παράγει τοῦ κόσμου τούτου.

2) Vgl. noch *II, 16, 1 sua potestate et a semetipso accepit exemplum mundi fabricationis; II, 16, 3 ipse a semetipso exemplum et figurationem eorum quae facta sunt, accipiens;* ebenso *IV, 20, 1.*

3) *II, 3, 2. 7, 3. 4. 11, 1. 25, 2.*

4) *II, 3, 2 Quiescant igitur dicere ab alio factum esse mundum: simul enim ac mente cepit Deus, et factum est hoc quod mente conceperat. Nec enim possibile erat alium quidem mente concipere, alium vero facere, quae ab illo mente concepta fuerant. Sed aut aeternum mundum mente concepit secundum eos haereticos Deus, aut temporalem: quae utraque incredibilia. Sed si quidem aeternum eum mente concepit, et spiritalem, et visibilem, talis et factus fuisset. Si autem talis qualis est, et ipse fecit eum talem, qui talem quidem mente conceperat; aut in praesentia Patris voluit esse eum secundum mentis conceptionem talem, et compositum, et mutabilem, et transeuntem. Cum autem sit talis, qualem Pater deformaverat apud semetipsum,*

punkt in dem Satze aus: *II, 25, 1 non Deus ex factis, sed ea quae facta sunt, ex Deo. Omnia enim ex uno et eodem Deo.* Kann ihn somit von vornherein die Welt und ihre Beschaffenheit nie an der Vollkommenheit Gottes irre machen, so erkennt doch Irenäus die Frage für berechtigt an, warum Gott der Welt gerade diese Beschaffenheit verliehen habe,[1] und er versucht selbst eine tiefergehende Rechtfertigung des Schöpfers. Sofern die Dinge der Schöpfung mannigfach und vielzählig sind, sind sie auf jedes einzelne

---

dignam esse Patris fabricationem. Quod autem a Patre universorum mente conceptum est et praeformatum sic, quemadmodum et factum est, labis esse dicere fructum, et ignorantiae prolationem magnae blasphemiae est. Erit enim secundum illos Pater omnium secundum suam mentis conceptionem in pectore suo labis emissiones et ignorantiae fructus generans: quae enim mente conceperat, haec facta sunt.

Wir schlagen für diese bisher nicht genügend erklärte Stelle, auf der unsere obigen Ausführungen vor allem beruhen, folgende Uebersetzung bezw. Verbesserung vor. — Voraus geht die Beweisführung, dass auch nicht in dem Bereiche des höchsten Gottes der Gnostiker die Schöpfung von einem anderen bewirkt sein kann. Denn Gott musste doch, als der Allwissende, das vorher wissen und in seinem Geiste schauen (*mente contemplatus est*) die Schöpfung, die an jenem Orte sein würde. Daraus aber folgt: *ipse fecit eam qui etiam praeformavit eam in semetipso.* An diese Worte schliesst sich unser Abschnitt und führt in den ersten Sätzen (bis *concepta fuerant*) die angegebene Beweisführung zu Ende. „Sie mögen also aufhören zu sagen, von einem anderen sei die Welt geschaffen worden: denn sobald es Gott dachte, geschah auch das, was er gedacht hatte. Denn es war [wie oben gezeigt] unmöglich, dass der eine es dachte, ein anderer aber das von jenem Gedachte ausführte." [Also Weltschöpfung und Weltidee gehen auf den höchsten Gott der Gnostiker zurück]. — „Nun aber dachte sich nach diesen Häretikern Gott [oder ὁ κατὰ τοὺς αἱρετικοὺς θεός? vgl. *II, 3, 1 qui est secundum eos Bythus; III, 25, 1 secundum nos mundum*] die Welt entweder ewig (*a*) oder zeitlich (*b*): und beides ist annehmbar." [Nur bei der Lesart *credibilia* statt des ganz sinnlosen *incredibi'ia* ist das Folgende zu verstehen. Der Fehler erklärt sich leicht dadurch, dass das auf der nächsten Zeile vor *visibilem* fehlende *in* (s. d. F.) vor *credibilia* kam.] „Aber wenn er sie (*a*) ewig dachte, und geistig und unsichtbar [mit Grabe und Stieren ist zu lesen *invisibilem*; vgl. *II, 2, 4 spiritalem et invisibilem*], dann wäre sie auch so geworden. Wenn aber (*b*) so wie sie ist [nämlich zeitlich, viell. zu lesen *talem*], dann hat er selbst sie auch so gemacht, wie er sie gedacht hatte: mit anderen Worten, er wollte, dass sie vor Gott [das *in praesentia Patris* scheint verderbt] gemäss seiner Konzeption so sei, zusammengesetzt, veränderlich und vergänglich." Das Folgende ist dann leicht verständlich; vgl. noch *II, 5, 3.*

1) *II, 4, 1 causa igitur quaerenda est huiusmodi dispositionis Dei, sed non fabricatio mundi alteri adscribenda.*

derselben gesehen, unter einander entgegengesetzt und widersprechend, aber auf die ganze Schöpfung gesehen, wohlgefügt und harmonisch.[1] Nicht anders verhält es sich hier, als wenn der Klang der Cither durch die Intervalle der vielen, einander entgegengesetzten Töne eine harmonische Melodie hervorbringt. Da wird doch niemand für die hohen und tiefen und mittleren Töne einen besonderen Künstler annehmen wollen, sondern nur die Weisheit und Kunst des einen bewundern, der das Verschiedene so wunderbar zusammengefügt hat (a. a. O.). So hat denn auch Gott allen Wesen ihre unterscheidende, zweckentsprechende Natur gegeben und eben damit Ordnung und Harmonie in allem hergestellt: *II, 2, 4 omnibus consonantiam, et ordinem suum, et initium creationis donans; spiritalibus quidem spiritalem et invisibilem, et supercoelestibus coelestem, et angelis angelicam, et animalibus animalem, et natantibus aquatilem, et terrigenis terrigenam, omnibus aptam aequalitatis substantiam;* vgl. *II, 30, 3.* Jedoch bleibt diese Behauptung von der Harmonie der Welt bis in's Kleinste eine apriorische und ist nicht abhängig davon, dass sie erst in allem einzelnen nachgewiesen sei. Dies Unterfangen würde vielmehr zu lächerlichem Unsinn führen.[2]

Drittens sind bei der Weltschöpfung beteiligt Gottes Sohn und Geist, auch Wort (λόγος) und Weisheit genannt: sie sind bei der Schöpfung die Vermittler des göttlichen Thuns: *IV, 20, 1 adest ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos, et in quibus omnia libere et sponte fecit; II, 30, 9 qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam.*[3] Beide

---

1) *II, 25, 2 quia autem varia et multa sunt quae facta sunt: et (fort. leg. sunt?) ad omnem quidem facturam bene aptata et consonantia: quantum autem spectat ad unumquodque eorum, sunt sibi invicem contraria et non convenientia.*

2) *II, 26, 3 quid autem si quis interroget nos, si omnis numerus omnium quae facta sunt, et quae fiant, scitur a Deo, et si secundum illius providentiam unusquisque eorum eam, quae secundum se est, accepit quantitatem: nobisque consentientibus et confitentibus, quia nihil omnino horum quae facta sunt, et quae fiunt et fient, scientiam Dei fugit, sed per illius providentiam unumquodque eorum et habitum, et ordinem, et numerum, et quantitatem accipere et accepisse propriam, et nihil omnino neque vane, nec ut provenit factum aut fieri, sed cum magna aptatione et conscientia sublimi — pergat ad hoc, ut et arenam enumeret — et causas excogitare numeri qui putatur inventus: nonne in vanum laborans — iuste dicetur?* vgl. *II, 25, 1.*

3) Vgl. noch *I, 22, 1; III, 24, 2; IV, 7, 4. 20, 2.*

werden daher gern die Hände Gottes genannt.[1] In hervorragender Weise aber ist der Logos der Schöpfungsmittler: *II, 2, 4 omnia — quae facta sunt, infatigabili Verbo fecit;* vgl. *III, 8, 3.* Er heisst sogar häufig selbst Schöpfer und die Welt, besonders der Mensch, sein Geschöpf.[2]

Der Zweck, den Gott bei der Weltschöpfung verfolgte, war nicht (wie dies die Gnostiker ihrem Demiurgen zuschrieben) irgendwie selbstsüchtiger Art. Gott bedurfte nicht etwa des Menschen und seines Dienstes, um sich von ihm verherrlichen zu lassen, da er sich selbst vollständig genügte. Vielmehr hat er die Welt um des Menschen willen und diesen deshalb geschaffen, um ihn zum Gefäss seiner Wohlthaten zu machen: *IV, 14, 1 initio, non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia;* vgl. *14, 2. V, 29, 1 et propter hoc conditio insumitur homini: non enim homo propter illam, sed conditio facta est propter hominem;* vgl. *III, 25, 5; IV, 5, 1. 7, 4.*

Das gemeinsame Wesen alles Geschöpflichen liegt in dem Nichtunerschaffen-sein. Begründet die Unerzeugtheit die Vollkommenheit Gottes, so das Erschaffensein die Unvollkommenheit, Unselbständigkeit und Vergänglichkeit alles Geschöpflichen.[3] Es steht daher zu dem Schöpfer in dem Verhältnis unbedingter Abhängigkeit: „es bedarf seiner", wie der stets wiederkehrende Ausdruck lautet.[4]

Gottes Verhältnis zur religiösen Geschichte der Menschheit (Theodicee).

Wir sahen früher, wie gerade eine eigentümliche Betrachtung und Beurteilung der religiösen Epochen in der Menschheitsgeschichte

---

1) *IV praef. § 4; IV, 20, 1; V, 1, 3. 6, 1. 15, 2.*

2) *V, 18, 3 mundi enim factor vere Verbum Dei est;* vgl. *1, 9, 2; III, 22, 3; IV, 31, 2; V, 12, 6.*

3) *II, 34, 2 quaecunque facta sunt, et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita; III, 8, 3 quaecunque autem initium sumserunt, et dissolutionem possunt percipere; IV, 4, 1 quaecunque enim temporale initium habent, necesse est ea et finem habere temporalem;* vgl. *II, 28, 3; IV, 38, 1.*

4) *III, 8, 3 subiecta sunt et indigent eius qui se fecit; IV, 14, 1* u. ö.

eine wesentliche Voraussetzung für die Gotteslehre der Gnostiker bildete. Von da leiteten sie gerade ihre Angriffe gegen den gemeinchristlichen Gottesbegriff ab. Insbesondere erschien ihnen der Unterschied zwischen der israelitischen und christlichen Religion so schroff, dass sie die Möglichkeit, beide stammten aus der Offenbarung eines und desselben Gottes, weit abwiesen. Infolgedes sah sich Irenäus genötigt, auch für dieses wichtige Gebiet seinen Begriff des einen, allesbedingenden Gottes zu rechtfertigen.[1]

Der Grundsatz, von dem er ausgeht, ist: alle Veränderung und Mannigfaltigkeit in der Geschichte kommt auf Rechnung des Menschen; denn Gott ist als die ungewordene Kausalität auch der unveränderliche, während der Mensch als gewordener dem Gesetze der Entwickelung und des allmählichen Wachstums unterliegt: *IV, 11, 2 hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit: et quidem qui facit, semper idem est: quod autem fit, et initium et medietatem, et adiectionem, et augmentum accipere debet.*[2] Zwar ist das Ziel, dem der Mensch zugeführt werden soll, dieses: vollkommen zu werden, wie Gott der unerzeugte; aber er kann dasselbe nur allmählich erreichen: *IV, 38, 3* τοῦ δὲ ἀνθρώπου ῥέμα προκόπτοντος, καὶ πρὸς τέλειον ἀνερχομένου, τουτέστι, πλησίον τοῦ ἀγεννήτου γινομένου. Gern wird dieser Entwickelungsgang mit einem allmählichen Reifen verglichen[3] oder auch mit Anspielung auf die fünf Lebensalter dargestellt.[4]

Dem jedesmaligen Zustande der Menschheit entsprechend erteilt bezw. beschränkt Gott seine Offenbarungen. Aus deren jeweiliger Beschränktheit ist daher nicht zu schliessen, dass Gottes Macht beschränkt sei. Fragt man: konnte denn Gott nicht gleich von Anfang an dem Menschen die Vollkommenheit verleihen? (*IV, 38, 1*), so ist zu antworten, dass auf seiten Gottes, dem nichts unmöglich

---

1) Vgl hierzu H. Ritter: Gesch. der Philos. Teil 5, S. 353 ff.

2) Vgl. IV, 38, 1 οὐ γὰρ ἠδύναντο ἀγέννητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγεννημένα· καθὸ δὲ μή ἐστιν ἀγέννητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται τοῦ τελείου. Καθὸ δὲ νεώτερα, κατὰ τοῦτο καὶ νήπια, κατὰ τοῦτο καὶ ἀσυνήθη, καὶ ἀγύμναστα πρὸς τὴν τελείαν ἀγωγήν. *IV, 11, 2 quemadmodum enim Deus semper idem est; sic et homo in Deo inventus semper proficiet ad Deum.*

3) *IV, 5, 1. 9, 3. 37, 7; V, 29, 1; IV, 11, 1 plasmavit enim eum in augmentum et incrementum.*

4) *IV, 38, 3* ἔδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι, καὶ γενόμενον αὐξῆσαι, καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι, καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι, καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι. vgl. *II, 24, 4 quinque aetates transit humanum genus.*

ist, kein Hindernis vorlag; aber der eben geschaffene, unmündige Mensch wäre nicht im Stande gewesen, die Vollkommenheit zu empfangen, zu erfassen und festzuhalten.[1] So giebt auch die Mutter dem Kinde Milch, nicht weil sie keine stärkere Speise hat, sondern weil das Kind dieselbe nicht vertragen könnte (a. a. O.). Mithin ist es einzig im Wesen des geschaffenen Menschen begründet, dass Gott unterschiedene Heilsveranstaltungen (οἰκονομίαι, *dispositiones*) getroffen hat;[2] denn der gemeinsame Zweck bei ihnen allen ist für Gott kein selbstisches Bedürfnis, sondern nur der Nutzen des Menschen.[3] Dieser aber fordert eben einen Stufengang göttlicher Erziehung,[4] und indem Gott seine Offenbarungen jedesmal im passenden Zeitpunkte[5] eintreten lässt, erscheint er, der eine und immer selbige, nun reich und mannigfaltig in seinem Thun.[6] Soll aber dies Verfahren mit Gottes Wesen unvereinbar sein? Steht es doch einem irdischen Könige frei, seinen Unterthanen von Zeit zu Zeit Erhöhungen zu gewähren, Gott hingegen sollte es verwehrt sein, dem menschlichen Geschlechte immer grössere Gnade mitzuteilen? (*IV, 9, 3*). Daher kommt Irenäus immer wieder zu dem Ergebnis, dass die Mannigfaltigkeit der Epochen in der religiösen Menschheitsgeschichte nur durch das Wesen des Menschen bedingt und mit Gottes Einheit und Absolutheit ebenso vereinbar ist, wie die Mannigfaltigkeit in den Werken der Schöpfung; auch sie lässt vielmehr nur die Weisheit und Güte des Einen hervortreten, der durch viele

---

1) *IV, 38, 2* τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν Θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τό τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονὼς, ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτὸ, ἥ καὶ λαβὼν χωρῆσαι, ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν etc.

2) *IV, 28, 2 cum sit unus Deus Pater — semper assistens humano generi, variis quidem dispositionibus, et multa operans; III, 12. 13* u. ö.

3) *Ad utilitatem humani generis, sine invidia III, 12, 11; IV, 14, 2. 16, 5. 20, 7. 37, 7.*

4) Irenäus wendet hierbei gern Ausdrücke an, die den Gedanken einer Erziehung des Menschengeschlechts ausdrücken, so *IV, 38, 1* s. o.; *IV, 37, 7 per omnia eruditi, rationalibiter edocti; V, 2, 3* παντοίως παιδευθέντες. Gott oder sein Logos erscheinen dann als Lehrer des Menschengeschlechts *II, 28, 3; III, 18, 6; IV, 35, 4; V, praef., 1, 1.*

5) *III, 16, 7 sicut congruum et consequens est, apto tempore;* vgl. *III, 11, 8. 16, 6.* Eben durch diese angemessene Folge der Offenbarungen wird ihr Zweck, dem Menschen nützlich zu sein, erreicht: *IV, 20, 7 ubi est enim consequentia, illic et constantia: et ubi constantia, illic et pro tempore: et ubi pro tempore, illic et utilitas.*

6) *Dives et multus II, 16, 7; III, 10, 6; IV, 14, 2.*

Weisen das Menschengeschlecht für eine selige Harmonie zubereitet: *IV, 9, 3 una enim salus et unus Deus; quae autem formant hominem, praecepta multa, et non pauci gradus qui adducunt hominem ad Deum; II, 28, 1 et in sua creatura donavit (sc. Deus) incrementum: et de minoribus suis ad maiora, quae apud ipsum sunt, vocans, sicut infantem quidem in vulva conceptum educit in lumen solis, et triticum, posteaquam in stipula corroboraverit, condit in horreum; IV, 14, 2 multis modis componens humanum genus ad consonantiam salutis.*

Indessen ist hier vorläufig noch eins unberücksichtigt geblieben, nämlich die Thatsache des Bösen und dessen Verhältnis zu dem göttlichen Plane einer Erziehung des Menschengeschlechtes. Die eingehenden Aeusserungen des Irenäus hierüber gestalten sich zu dem Versuche einer Theodicee. Sofern er allerdings den Ursprung des Bösen einerseits nicht von Gott, andererseits nicht vom Menschen herleitet, lässt er die Frage nach dem Entstehen des Bösen überhaupt, sowie nach Erklärungsgründen dafür, als unlösbar offen und bescheidet sich damit, festzustellen, dass es Gott jedenfalls müsse vorher gewusst haben.[1] Aber über das Böse im Menschen lässt er sich eingehender aus. Nach der Erzählung des alten Testamentes ist das Böse nicht im Willen des ersten Menschen selbst entstanden; er hat durch Verführung gesündigt und nach der That sofort bittere Reue empfunden. Die Folge seiner That war für ihn und alle Menschen der Tod (*III, 23, 2 ff.*). Doch war der Mensch von vornherein nicht unsterblich. Er hätte es nur durch eine besondere göttliche Mitteilung werden können, die aber Gott unterliess, da für den sündigen Menschen der Tod vielmehr eine Wohlthat war, sofern er die Verewigung der Sünde verhinderte.[2] Die Sünde aber war mit relativer Notwendigkeit in der noch unvollkommenen Beschaffenheit des ersten Menschen begründet. Denn dieser war zwar nach Gottes Bilde geschaffen, sofern er frei und selbstmächtig

---

1) *II, 28, 7 causam, propter quam, cum omnia a Deo facta sint, quaedam quidem transgressa sunt, — et cuius naturae sunt quae transgressa sunt, — cedere oportet Deo. — Quoniam praesciit Deus hoc futurum, — demonstrant Scripturae.*

2) *III, 23, 6 prohibuit autem eius transgressionem, interponens mortem, et cessare faciens peccatum, — uti cessans aliquando homo vivere peccato, et moriens ei, inciperet vivere Deo.*

war,[1] aber noch fehlte ihm die Aehnlichkeit, zu der er nur bestimmt war;[2] er war zwar durch die Einhauchung des göttlichen Odems ein psychischer Mensch, aber noch kein pneumatischer, weil ohne den Besitz des Geistes, daher unvollkommen.[3] Das ergab sich für Irenäus notwendig aus dem Begriff des Geschöpflichen als des Werdenden (s. o.). Diese Bestimmung galt aber für die ersten Menschen noch in einem besonderen Sinne, insofern sie als unerwachsene geschaffen waren.[4] Somit war also die Sünde für die ersten Menschen relativ unvermeidlich, und Gott sah auch voraus, dass sie aus der Schwachheit der menschlichen Natur hervorgehen werde.[5] Sagt man aber, Gott hätte den Menschen nicht so schaffen sollen, dass er gleich hätte undankbar werden können, so ist zu entgegnen: dies wäre nur auszuschliessen gewesen, wenn Gott ihn nicht zu einem sittlich freien, sondern zu einem instinktiv guten d. i. niederen Wesen gemacht hätte (*IV, 37, 6*). Gott liess daher die Sünde zu, aber im Hinblick auf die Erlösung, die er von allem Anfang an für die Menschheit vorbereitete.[6] Denn zu dieser verhält sich die Sünde objektiv zwar gegensätzlich, subjektiv aber bereitet sie dieselbe vor, indem sie den Menschen für die Erlösung

---

1) *IV, 4, 3 homo vero rationabilis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis;* vgl. *IV, 37, 1. 4 f., 38, 4.*

2) So verbessert Irenäus den ungenaueren Ausdruck der eben angeführten Stellen *V, 1, 1 qui nunc nuper facti sumus a solo optimo et bono — in eam quae est ad eum similitudinem facti, (praedestinati quidem ut essemus, qui nondum eramus, secundum praescientiam Patris).* Die Unterscheidung von Bild und Aehnlichkeit wird vor allem im 5. Buche durchgeführt *V, 1, 3. 6, 1. 8, 1. 9,* 1. *16, 1;* liegt aber auch sonst seinen Ausführungen zu Grunde, wo sie vom theo-logischen Gesichtspunkte beherrscht sind, vgl. *III, 22, 3; IV, 38, 3 f.* Daneben aber geht eine andere, christologisch bedingte Gedankenreihe, nach welcher der Mensch Bild und Aehnlichkeit Gottes durch die Sünde verloren und durch Christus wiedergewonnen hat (*III, 18, 1*).

3) *V, 1, 3. 6, 1;* vgl. *III, 22, 3 praedestinante Deo primum animalem hominem, videlicet ut a spiritali servaretur.*

4) *III, 22, 4 paulo ante facti, non intellectum habebant filiorum generationis; oportebat enim illos primo adolescere, dehinc sic multiplicari; 23, 5 puerilis sensus.*

5) *IV, 38, 4 secundum providentiam scivit hominum infirmitatem, et quae ventura essent ex ea.*

6) *III, 20, 1 magnanimis igitur fuit Deus deficiente homine eam quae per Verbum esset victoriam reddendam ei praevidens — praestruens et praeparans adinventionem salutis;* vgl. *22, 3.*

erzieht. Denn sie vermittelt ihm die Erkenntnis von Gut und Böse, die wahre Meinung über Gott und sich selbst; sie bewirkt, dass der Mensch die Erlösung als eine unverhoffte Gnadengabe Gottes hinnimmt, und dass er, der aus Erfahrung die Unseligkeit des Bösen kennt und allseitig erzogen ist, von um so tieferer Liebe und dauernder Dankbarkeit gegen Gott ergriffen wird und nie die Meinung fasst, er habe die Seligkeit aus seiner Natur.[1] Ferner wird die Erfahrung des Bösen auf das sittliche Streben des Menschen förderlich einwirken. Denn auch in Bezug auf das Gute gilt der allgemein menschliche Satz, dass wir ein Gut nur durch die Erkenntnis des gegenteiligen Uebels schätzen lernen.[2] Und zwar muss diese Erkenntnis, wie öfters betont wird, durch wirkliche Erfahrung d. h. durch persönliches Erleben des Gegenteils erworben sein, denn diese ist gewisser, als ein auf Vermutung beruhender Schluss.[3] Wie die Zunge nur durch Schmecken den Unterschied von Süss und Bitter kennen lernt, das Auge nur durch's Sehen den von Schwarz und Weiss, das Ohr durch's Hören den der Töne: so muss auch der Mensch durch Erfahrung das Böse kennen, um so im Guten bestärkt zu werden (*IV, 39, 1*). Deshalb hat Gott alles unter die Sünde beschlossen, um sich aller zu erbarmen (*III, 20, 2;* vgl. *I, 10, 3*). Wer aber diesen Gang der Dinge anklagt und Gott vorwirft, dass er nicht von vornherein den Menschen sich gleich gemacht habe, der verkehrt die naturgemässe Ordnung, wie sie im Unterschiede des geschaffenen Menschen und des unerschaffenen Gottes begründet liegt. Darnach müssen vielmehr die Menschen erst Menschen werden, um dann Götter zu werden; erst muss die menschliche Natur in's Dasein treten, um dann zur Unsterblichkeit erhoben zu werden.[4]

---

1) *III, 20, 1. 2;* und vielfach wörtlich so *V, 2, 3; IV, 39, 1.*

2) *IV, 37, 7;* vgl. *V, 3, 1; IV, 39, 1 cognovit homo et bonum obedientiae et malum inobedientiae, uti oculus mentis utrorumque accipiens experimentum, electionem meliorum cum iudicio faciat; et nunquam segnis, neque negligens praecepti fiat Dei.*

3) *Experimentum*, πεῖρα: *V, 3, 1. 21, 3; IV, 39, 1 firmior est enim et indubitata subjacentium apprehensio, quam ea quae est ex suspicione coniectura.*

4) *IV, 38, 4 irrationabiles igitur omni modo, qui non exspectant tempus augmenti, et suae naturae infirmitatem adscribunt Deo. Neque enim Deum neque semetipsos scientes, — nolentes primo esse hoc quod et facti sunt, homines passionum capaces: sed supergredientes legem humani generis, et antequam fiant homines, iam volunt similes esse factori Deo, et nullam esse*

Wird so das Böse für den Menschen die innerlich notwendige Durchgangsstufe auf dem Wege zur Gottähnlichkeit, so schlägt es auch für Gott nur zur Verherrlichung aus. Wäre allerdings der Mensch unrettbar dem Bösen und dem Tode anheimgefallen, dann wäre Gottes Macht überwunden, da er doch den Menschen zum Leben bestimmt hatte (*III, 23, 1*). Wenn nun aber Gott, wie es der Fall ist, den Menschen vom Bösen und aus dem Tode befreit, so wird gerade an der menschlichen Schwachheit seine Kraft bewährt, wie des Arztes Kunst an den Kranken.[1] Das Böse also, weit entfernt, die göttliche Harmonie in der Erziehung der Menschheit zu stören, bringt dieselbe erst recht zur Geltung.

Die Erkennbarkeit Gottes.

Mit den Gnostikern berührt sich Irenäus, wenn er die Erkennbarkeit Gottes als ein vollständiges Erfassen und Begreifen seines Wesens, *secundum magnitudinem*, wie der stehende Ausdruck ist, für unmöglich erklärt.[2] Auf Grund dessen legt er Gott dieselben Attribute bei, wie die Gnostiker: er ist unsichtbar, unbestimmbar, unermesslich, unbegreiflich, unaussagbar.[3] Diese Art der Unerkennbarkeit Gottes wird nie aufgehoben werden; sie bildet die Grundlage dafür, dass die menschliche Erkenntnis Gottes eine in's Unendliche fortschreitende sein wird. So hat zwar Christus die Menschen

differentiam infecti Dei et nunc facti hominis. — Nos enim imputamus ei, quoniam non ab initio Dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum Dii. — Secundum autem dilectionem et virtutem vincet factae naturae substantiam. Oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate; vgl. *IV, 39, 1. 2.* Irenäus nennt, wie hier, so auch sonst die erlösten Menschen Götter (*III, 6, 1*).

1) δύναμις τοῦ Θεοῦ ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται: *V, 2, 3. 3, 1; III, 20, 1. 2.*

2) *IV, 20, 1 secundum magnitudinem non est cognoscere Deum; impossibile est enim mensurari Patrem; III, 24, 2 in agnitionem venit hominibus; (agnitionem autem non secundum magnitudinem, nec secundum substantiam; nemo enim mensus est eam, nec palpavit; IV, 20, 4 secundum magnitudinem quidem ignotus* (= ἄγνωστος, unerkennbar) *est omnibus his qui ab eo facti sunt: nemo enim investigavit altitudinem eius;* vgl. *IV, 19, 3. 20, 6.*

3) *I, 10, 3; IV, 6, 3. 19, 2. 20, 4. 5.*

über Gott belehrt (*IV, 20, 7*), aber *invisibilitatem Patris custodiens, ne quando homo fieret contemtor Dei et ut semper haberet, ad quod proficeret* (vgl. *II, 28, 3*). Der Unterschied zwischen Irenäus und den Gnostikern ist natürlich der, dass er die erwähnten Attribute dem Schöpfergotte zuerkennt.[1]

Bezeichnet aber Irenäus auf der einen Seite Gott nach der ganzen Fülle seines Wesens als unerkennbar, so betont er andererseits mit grossem Nachdruck, dass Gott seinen Geschöpfen nie unbekannt gewesen ist, sondern durch seine Selbstoffenbarung sich den Menschen von allem Anfang an zu erkennen gegeben hat.[2] Bedingt nämlich die Grösse Gottes seine Unerkennbarkeit, so Gottes Liebe seine Erkennbarkeit: das ist ein häufig wiederholter Grundgedanke im System des Irenäus.[3] Zuweilen bezeichnet er auch die Vorsehung Gottes als den Grund für Gottes Selbstoffenbarung: sie schliesst aus, dass die Wesen, auf welche sie sich erstreckt, Gott nicht kannten.[4] Diese Selbstoffenbarung besteht zuerst darin, dass Gott der Vernunft des Menschen die Idee von sich als seinem allmächtigen Herrn und Schöpfer einpflanzt.[5] Neben dieser innerlichen Offenbarung Gottes steht aber die äusserliche in den Werken der

---

1) *I, 19, 2* καὶ ὅτι μὲν περὶ τοῦ ἀοράτου πατρὸς καὶ ποιητοῦ τῶν ὅλων εἴρηται τὸ, οὐδεὶς ὄψεται τὸν Θεὸν, πᾶσιν ἡμῖν φανερόν ἐστιν· ὅτι δὲ οὐδὲ περὶ τοῦ ἐπὶ (*leg.* ὑπὸ) τούτων παρεπινουμένου Βυθοῦ, ἀλλὰ περὶ τοῦ Δημιουργοῦ, καὶ αὐτός ἐστιν ὁ ἀόρατος Θεὸς, δειχθήσεται,

2) *IV, 20, 6 qualis et quantus est, invisibilis et inenarrabilis est omnibus quae ab eo facta sunt, incognitus autem nequaquam: omnia enim per Verbum eius discunt, quia est unus Deus Pater, qui continet omnia, et omnibus esse praestat.*

3) *III, 24, 2 propter dilectionem suam et immensam benignitatem in agnitionem venit hominibus: — secundum illud, ut sciremus, quoniam qui fecit, et plasmavit, — hic est qui est solus verus Deus; IV, 20, 1 secundum dilectionem eius — discimus, quoniam est tantus Deus, et ipse est, qui per semetipsum constituit et elegit et adornavit et continet omnia;* vgl. *20, 4. 5.*

4) *II, 6, 1 invisibilis quidem poterat eis esse propter eminentiam, ignotus autem nequaquam propter providentiam; III, 25, 1 providentiam autem habet Deus omnium, propter hoc et consilium dat. — Necesse est igitur ea quae providentur et gubernantur, cognoscere suum directorem;* vgl. *IV, 6, 2:* das Gegenteil annehmen, hiesse Gott der *incuria et negligentia* anklagen.

5) *II, 6, 1 invisibile enim eius cum sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilitatem omnibus praestat potentissimae et omnipotentis eminentiae. — Hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet eis, quoniam est unus Deus, omnium Dominus.* Ganz ähnlich *III, 25, 1.*

Schöpfung und Vorsehung. Auch Irenäus kennt und schätzt den Gottesbeweis, welcher sich auf das Dasein der Welt einerseits, auf ihre zweckmässige Anordnung und Leitung andererseits gründet.[1] Aus allen Werken der Schöpfung leuchtet die Macht und Weisheit Gottes hervor, und nur Stumpfheit, die sich selbst verblendet, kann diese klare Offenbarung übersehen.[2] Aus der Schöpfung und Vorsehung haben daher bereits die Heiden, insbesondere die edleren unter ihnen, Gott erkannt.[3] So ist also auch in den vorchristlichen Religionen wahre Erkenntnis Gottes vorhanden gewesen; denn „von Anfang an", wie die immer wiederkehrende Formel lautet, hat sich Gott dem Menschengeschlechte zu erkennen gegeben.[4]

Für den einzelnen aber sind einmal der Wille Gottes, sodann eigene sittliche Reinheit, Gehorsam gegen Gott und besonders Liebe zu ihm die Bedingungen dafür, dass er die wahre Gotteserkenntnis erlangt, denn von Gott kann man nur durch Gott wissen, und er wiederum giebt sich nur denen zu erkennen, die ihn lieben.[5] Der göttliche Vermittler aber jedweder Gotteserkenntnis ist der Logos. Davon im nächsten Abschnitte.

Irenäus gebraucht den Begriff der Erkenntnis auch noch in dem engeren Sinne der Spekulation, die in das Wesen der göttlichen Geheimnisse tiefer einzudringen und dieselben denkend zu begreifen sucht (γνῶσις). Er erkennt diese als etwas Wertvolles an, stellt aber die von seinen wissensstolzen Gegnern überschätzte hinter der

---

1) *II, 9, 1 ipsa enim conditio ostendit eum qui condidit eam; et ipsa factura suggerit eum qui fecit; et mundus manifestat eum qui se disposuit*; vgl. *II, 27, 2; IV, 6, 6.*

2) *II, 30, 3; II, 27, 2.*

3) *II, 9, 1 ethnicis ab ipsa conditione discentibus* (*sc.* den Schöpfergott)*; III, 25, 1 ethnicorum quidam, qui minus illecebris ac voluptatibus servierunt et non in tantum superstitione idolorum coabducti sunt, providentia eius moti licet tenuiter, tamen conversi sunt, ut dicerent fabricatorem huius universitatis Patrem omnium providentem et disponentem secundum nos mundum.*

4) *ab initio II, 30, 9; IV, 6, 7. 20, 7. 28, 2.*

5) *III, 25, 1 consilium-dans adest his, qui morum providentiam habent; IV, 20, 5 secundum autem dilectionem, et humanitatem, et quod omnia possit, etiam hoc concedit eis qui se diligunt, id est, videre Deum. — Homo etenim a se non videt Deum. Ille autem volens videtur ab hominibus, a quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult; IV, 6, 4 Deum scire nemo potest, nisi Deo docente, hoc est, sine Deo non cognosci Deum;* vgl. *IV, 5, 1. 7, 3. 20, 1 obedientes ei semper discimus etc.*

Liebe zurück und will lieber auf jene verzichten, als an dieser Schaden leiden, denn durch die Liebe kommt man Gott nahe: *II, 26, 1* ἄμεινον καὶ συμφορώτερον, ἰδιώτας καὶ ὀλιγομαθεῖς ὑπάρχειν, καὶ διὰ τῆς ἀγάπης πλησίον γενέσθαι τοῦ Θεοῦ, ἢ πολυμαθεῖς καὶ ἐμπείρους δοκοῦντας εἶναι, βλασφήμους εἰς τὸν ἑαυτῶν εὑρίσκεσθαι δεσπότην. Gleichzeitig weist Irenäus auf die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis hin, wie sie schon bei den Dingen der natürlichen Welt hervortrete, die doch von unseren Sinnen erfasst würden, und er giebt eine interessante Aufzählung solcher naturwissenschaftlicher Fragen, die sicher zu beantworten dem Menschen unmöglich sei. Müssen wir aber schon in derlei Dingen uns bescheiden und die Erkenntnis des Wahren Gott überlassen: um wieviel mehr wird dies der Fall sein müssen in Bezug auf himmlische und geistliche Dinge (*II, 28, 2ff.*). Was z. B. Gott vor der Weltschöpfung gethan habe, oder wie der Sohn vom Vater hervorgebracht worden sei, woher und wie Gott die Materie hervorgebracht habe, endlich warum Geschöpfe Gottes von ihm abgefallen und von welcher Natur diese seien: das wären Fragen, deren Beantwortung der Mensch Gott anheimstellen müsse (*II, 28, 3. 6. 7*).

Der Logos.

Aus der kirchlichen Ueberlieferung übernimmt Irenäus den bereits völlig eingebürgerten Begriff des Logos, in dessen Anwendung er sogar, trotz aller Unterschiede im Verständnis desselben, mit seinen Gegnern sich einig weiss. Denn in dem Äon Logos der Valentinianer und Basilidianer erkennt er, wenn auch in verzerrter Gestalt, den Logos der kirchlichen Lehre wieder (*II, 13, 8*). Irenäus stellt zwar nicht eine eigentliche Theorie über den Logos selbstständig auf; aber er bearbeitet doch den gegebenen Begriff im Zusammenhange seiner Gotteslehre auf eigentümliche Weise. Wir beabsichtigen mit dem Folgenden nicht einen vollständigen Abriss der Christologie bei Irenäus zu geben, sondern beschränken uns wesentlich darauf zu untersuchen, in welcher Weise der eigentümliche Begriff des Logos von Irenäus gehandhabt und verwertet worden ist.[1]

1) Vgl. Duncker: Die Christologie des h. Irenäus.

Was zunächst seine Ausdrucksweise anlangt, so redet er von dem Logos gewöhnlich als dem λόγος τοῦ θεοῦ, seltener nennt er ihn ohne diese Beifügung.[1] Wo immer er aber den Logos nennt, da schwebt ihm nicht eine Idee, sondern der persönliche Christus vor, und zwar nennt er diesen den Logos sowohl im Zustande der Präexistenz, als auch geflissentlich in dem der Incarnation, um die persönliche Identität des Präexistenten und Incarnierten hervorzuheben.[2] Sofern aber Christus der Logos Gottes bereits vor seiner Menschwerdung war, werden Logos und Mensch in dem geschichtlichen Christus einander so gegenübergestellt, dass jener Ausdruck das Göttliche in ihm zum Unterschied von dem Menschlichen bezeichnet und somit als der eigentliche Ausdruck für den Präexistenten erscheint.[3] Die Bezeichnung λόγος τοῦ θεοῦ versteht nun aber Irenäus nie im Sinne von Vernunft, sondern immer nur in dem Sinne des gesprochenen Wortes; denn so sehr er, wie wir gleich sehen werden, den Logos Gottes von menschlichem Worte unterscheidet, ebenso gewiss liegt all' seinen Ausführungen die Anschauung zu Grunde, dass der Logos bei Gott etwas dem menschlichen Worte Entsprechendes ist.[4] Dies wird noch dadurch bestätigt, dass

---

1) Die Belege dafür s. im Folgd.

2) *I, 9, 3* μάθετε οὖν ἀνόητοι, ὅτι Ἰησοῦς ὁ παθὼν ὑπὲρ ἡμῶν, ὁ καταοκηνώσας ἐν ἡμῖν, οὗτος αὐτός ἐστιν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ. vgl. *III, 8, 2. 9, 2.*

3) *III, 19, 3* ὥςπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῇ, οὕτω καὶ λόγος, ἵνα δοξασθῇ. vgl. *19, 1; III, 16, 6 invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo;* vgl. *V, 1, 1.*

4) *II, 13, 8 Logi, id est Verbi.* Der *Logos* ist das Gegenteil zu *Sige: II, 12, 5 impossibile est autem Logo praesente Sigen esse, aut iterum Sige praesente Logon ostendi. Haec enim consumptibilia sunt invicem. — Ubi erit Sige, non erit Logos; et ubi Logos, non utique est Sige;* vgl. *II, 28, 4. 5.* Nur, wenn man erst festgestellt hat, dass bei Irenäus *Logos* = gesprochenes Wort, ist man im Stande, den Kernpunkt seiner Polemik gegen die gnostische Fassung des Logosbegriffes zu verstehen. Irenäus kennt wohl den Unterschied eines λόγος ἐνδιάθετος *II, 12, 5* und προφορικός *(prolativum, emissibile) II, 13, 2. 8,* aber nur in dem Sinne von unausgesprochenem und ausgesprochenem Wort. (Zu der unklaren Einschaltung *II, 28, 4* bermerkt Harvey mit Recht: *the entire parenthesis reads like an interpolation.*) *II, 12, 5* weist nun Irenäus nach, dass den Gnostikern mit der Auskunft: ihr *Logos* sei ἐνδιάθετος gemeint, nicht geholfen wäre, sowie, dass sie dazu gar kein Recht hätten, und deutet damit an, dass *Logos* normaler Weise = gesprochenes Wort; *II, 13, 1. 2* aber führt er aus, dass die Unterscheidung von gesprochenem und noch unausgesprochenem Wort schon beim Menschen unwesentlich sei. Es handelt sich

er den Ausdruck λόγος zuweilen mit φωνή (*vox*) vertauscht, und dass er von einem *sequi Verbum* oder von *transgressores eius Verbi* da redet, wo er den persönlichen Logos meint.[1]

Freilich soll der Logos mit dieser Bezeichnung nicht durchaus menschlichem Worte gleichgestellt werden; dieselbe will vor allem nichts über den metaphysischen Ursprung desselben aussagen. Nur diese missbräuchliche Anwendung des Logosbegriffes seitens der Gnostiker wird von Irenäus bekämpft. Ausführlicher beschreibt er als eine allbekannte Beobachtung, wie aus der Vernunft des Menschen durch den successiven Denkprozess langsam und stückweise das Wort hervorgebracht wird.[2] Aber als anthropomorphischen Irrtum bezeichnet er es, wenn die Gnostiker diese Entstehungsweise menschlichen Wortes auf Gott und seinen Logos übertragen und infolgedes den Logos von Gott loslösen und erst an dritter oder fünfter Stelle von ihm herausgesetzt sein lassen.[3] Das widerstreitet einmal dem einfachen, in sich unterschiedslosen Wesen Gottes, nach welchem für ihn ein Wechsel von Schweigen und Reden, von Ruhen und Wirken ausgeschlossen ist.[4] Vielmehr ist Gottes Logos nichts von

---

dort um den Nachweis, dass der *Nus* nicht aus der *Ennoia* emanieren kann, sondern dass dieser vielmehr das Herrschende in aller Denkthätigkeit bis hin zum Worte sei. Nachdem Ir. deshalb die allmähliche Entstehung eines Gedankens dargelegt, will er sagen: das letzte Glied in dieser Reihe ist das Wort (vgl. *quod animo tractat, hoc et loquitur*). Um aber hervorzuheben, dass auch das gesprochene Wort nicht etwas vom innerlichen *Nus* ganz verschiedenes sei, schaltet er ein, dass das letzte Glied der Gedankenkette auch schon Wort zu nennen sei, wenn es noch unausgesprochen bleibe, vgl. *II, 28, 4—6*. Dass es aber auch ohnedies für Irenäus nach seinen Voraussetzungen ganz unmöglich war, jene Unterscheidung auf den göttlichen *Logos* zu übertragen, wird die folgende Darstellung darthun.

1) *V, 16, 1 Pater, cuius vox ab initio usque ad finem adest plasmati suo.* Ebenso *V, 15, 4. 17, 1. 2. — IV, 28, 2.*

2) *II, 13, 2. 8. 28, 4 ff.; II, 28, 6 quoniam enim ex cogitatione* (ἔννοια) *et sensu* (νοῦς) *verbum emittitur, hoc utique omnes sciunt homines.*

3) *II, 13, 10 omnes hominum affectiones, et motiones mentis, et generationes intentionum, et emissiones verborum conicientes verisimiliter, non verisimiliter mentiti sunt adversus Deum Ea enim quae accidunt hominibus, et quaecunque patientes ipsi recognoscunt, ad divinam rationem adducentes — genesin et probolen quinto loco Verbo Dei enarrantes; II, 28, 5 verbi hominum per linguam factam prolationem transferentes in Verbum Dei;* vgl. *II, 14, 8. 28, 6.*

4) *II, 28, 4,* und ebenda: *non iam huiusmodi affectus et divisiones decenter erga eum (sc. Deum) subsequentur.*

seiner Vernunft, und diese wiederum nichts von Gott selbst Verschiedenes. Nach diesem schon früher dargestellten Kanon sagt Irenäus, Gott sei ebenso ganz Vernunft, wie ganz Logos, und sofern er Vernunft sei, insofern sei er auch Logos, und umgekehrt. Ja noch mehr: seine Vernunft ist sein Logos, und sein Logos seine Vernunft, denn was er denkt, das redet, und was er redet, das denkt er.[1] Der gegensätzlichste Ausdruck zu der gnostischen Loslösung des Logos von Gott ist die Erklärung: Gottes Logos = Gott, sofern er Logos ist.[2] Sodann aber wird die gnostische Lehre von der Emission des göttlichen Logos auch vom Logosbegriff aus als unzulässig beanstandet. Der Logos ist in jedem Betrachte mit allem Geschöpflichen unvergleichlich;[3] er steht vielmehr allem Geschaffenen mit Gott als wesensunterschiedener Schöpfer gegenüber,[4] nimmt teil an der Unsichtbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, ja an seiner Absolutheit.[5] Seiner alles Menschliche weit überragenden Grösse entspricht es daher nicht, ihm ebenso einen Anfang und Ursprung der Hervorbringung zu geben, wie er menschlichem Worte mit Recht zukommt.[6]

---

1) *II, 13, 8 qui ait, totum illum Sensum et totum Verbum, et in quo Sensus est in hoc et Verbum esse, et Verbum esse eius hunc Nun, minus quidem adhuc de Patre omnium sentiet; decentiora antem magis quam hi, qui generationem prolativi hominum verbi transferunt in Dei aeternum Verbum, et prolationis initium donantes et genesin, quemadmodum et suo verbo; II, 28, 5. Deus autem totus exsistens Mens, et totus exsistens Logos, quod cogitat, hoc et loquitur; et quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim eius Logos, et Logos Mens, et omnia concludens Mens, ipse est Pater.*

2) *II, 13, 8 Dei Verbum, immo magis ipse Deus cum sit Verbum,* zum Ausdruck vgl. *II, 17, 7 qui ex eo (sc. Nu) est Logos, immo autem magis ipsum Nun, cum sit Logos.*

3) *III, 8, 2 nec quidquam ex his quae constituta sunt, et in subjectione sunt, comparabitur Verbo Dei; II, 28, 2 nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a Verbo Dei et Spiritu eius;* vgl. *II, 25, 3. IV, 7, 4.*

4) *III, 8, 3 altera autem sunt quae constituta sunt ab eo qui constituit, et ea quae facta sunt ab eo qui fecit — ita ut is quidem qui omnia fecerit, cum Verbo suo iuste dicatur Deus et Dominus solus; quae autem facta sunt, non iam eiusdem vocabuli participibilia esse — quod est Creatoris.*

5) *IV, 24, 2 huius Verbum, naturaliter quidem invisibilem;* vgl. *III, 16, 6; III, 11, 8* ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης λόγος, ὁ — συνέχων τὰ πάντα.

6) *II, 13, 8 in quo distabit Dei Verbum — a verbo hominum, si eandem habuerit ordinationem et emissionem generationis?* vgl. *II, 28, 5 ignorat magnitudinem eius; porro et longe Logon a Deo separavit.*

Vielmehr ist der Logos ewig und vor aller Schöpfung mit Gott koexistent.[1]

Nach dem Gesagten kann es scheinen, als dächte Irenäus über den Logos modalistisch. Doch ist solche Ausdrucksweise bei ihm nur durch den Gegensatz zu den gnostischen Emissionen bedingt. Anderwärts redet er ausdrücklich von einer Hervorbringung des Logos oder Zeugung des Sohnes zu selbständigem Dasein, nur will er sie eben als eine zeitlose, ewige verstanden wissen.[2] Das Wie? dieser Hervorbringung, Zeugung, Nennung, Offenbarung oder wie man es bezeichnen wolle, das sei freilich für Menschen unerforschlich und Gott allein bekannt (*II, 28, 6*).

Sonach ist der Logos bei Irenäus das ewig aus Gott hervorgegangene und doch wieder mit ihm unlösbar verbundene, persönliche Wort als Ausdruck seines Denkens und Wollens. Infolgedessen fasst und erkennt derselbe allein den unfassbaren Vater, mit dem er in engster Wesensgemeinschaft steht.[3] Es scheint darnach, als käme Irenäus zu einem wirklich immanenten, weltabgezogenen Verhältnis Gottes und seines Logos. Und in der That findet sich nirgends bei ihm die sonst geläufige Anschauung, dass Gott den Logos zum Zwecke der Weltschöpfung aus sich herausgesetzt habe, wohl aber das gerade Gegenteil, wenn es heisst: Gott habe nicht die Welt geschaffen, als ob er ihrer bedurft hätte, verherrlichte ihn doch nicht nur vor Adam, sondern auch vor aller Schöpfung sein Logos, in ihm bleibend (s. Anm. 3). Ebenso habe der Logos hinwiederum Abraham nicht um seiner selbst willen zum Freunde gewonnen, da er von Anfang an vollkommen war (*IV, 13, 4* vgl. *V, 1, 1*). In der Regel aber redet Irenäus vom Logos allerdings nur mit Bezug auf Gottes Offenbarung. Und zwar findet hier der Begriff des Wortes eine doppelte Verwendung. Der Logos ist ein-

---

1) *II, 25, 3 non enim infectus es, o homo, neque semper coexsistebas Deo, sicut proprium eius Verbum; II, 30, 9 semper coexsistens Filius Patri*, ebenso *III, 18, 1*; zu *ante omnem conditionem* s. *IV, 14, 1; V, 1, 1*.

2) *III, 19, 2 praeclaram praeter omnes in se habuit eam quae est ab Altissimo Patre genituram*; vgl. *II, 28, 6; IV, 6, 6*.

3) *IV, 6, 3 et Patrem quidem invisibilem et indeterminabilem, quantum ad nos est, cognoscit suum ipsius Verbum; IV, 4, 2 et bene, qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum*; vgl. *V, 1, 1; IV, 14, 1 ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo*; vgl. *II, 28, 8; III, 6, 2. 11, 5*.

mal Vermittler der objektiven Offenbarung Gottes d. h. seines Thuns: was von Gott vorbedacht ist, das wird durch sein Wort ausgeführt. In diesem Sinne ist der Logos das *copiosum et inenarrabile ministerium* Gottes, welches diesen der Zuhilfenahme jedes Werkzeugs überhebt.[1] Sodann aber ist der Logos auch Vermittler der subjektiven Offenbarung Gottes an die Menschen, denn diese wird als ein Aussprechen des an sich Unaussprechlichen, als eine durch's Wort vermittelte Belehrung verstanden.[2] Und zwar ist der Logos, wie er allein den Vater erkennt, so auch der alleinige Vermittler aller Gotteserkenntnis.[3] In diesem Sinne heisst es vom Logos als dem Sohne Gottes, er sei das Sichtbare des unsichtbaren Vaters.[4]

Verfolgen wir nun, wie Irenäus diese doppelsinnige Idee des Logos im einzelnen durchführt. Es liegt auf der Hand, dass die erste Bedeutung vor allem gelegentlich der Schöpfung hervortritt. In dem „Gott sprach" der mosaischen Schöpfungsgeschichte, in dem Psalmenwort: *Verbo Domini coeli firmati sunt (ψ 32, 6)* erkennt Irenäus den Logos, mittelst dessen Gott die Welt geschaffen hat.[5] Das Bedeutsame aber bei seiner Anwendung des Logosbegriffes ist, dass durch das Eintreten des Logos bei der Schöpfung nicht etwa diese Gott selbst abgesprochen und erst eine Verbindung zwischen ihm und der Welt durch ein Mittelwesen hergestellt werden soll: vielmehr will Irenäus durch die Aussage, dass die Welt durch den Logos geschaffen sei, die Schöpfung mit Ausschluss jedes Mittelgliedes unmittelbar auf Gott zurückführen. Gott hat die Welt durch sich selbst geschaffen und, er hat sie durch den Logos geschaffen:

---

1) *IV, 7, 4 non indigente Patre angelis, uti faceret conditionem — neque rursus indigente ministerio ad fabricationem eorum quae facta sunt — sed habente copiosum et inenarrabile ministerium. Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus sanctus, Verbum et Sapientia; III, 16, 7 praecognita sunt enim haec omnia a Patre, perficiuntur autem a Filio;* vgl. *IV, 6, 2. 20, 7; V, 5, 2.*

2) *IV, 6, 3 et Patrem quidem* (vgl. S. 33, Anm. 3) *— cum sit inenarrabilis, ipse (sc. Verbum) enarrat eum nobis — omnia enim per Verbum manifestantur.*

3) *IV, 5, 1 quoniam impossibile erat, sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum;* vgl. *II, 30, 9; IV, 6, 3; V, 1, 1.*

4) *IV, 6, 6 invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius;* vgl. *IV, 20, 5.*

5) *I, 22, 1; III, 8, 3; IV, 32, 1.*

diese Ausdrücke sind für Irenäus identisch.[1] Die Zurückführung des Logos auf Gott tritt darin am deutlichsten hervor, dass er den Logos die Hand Gottes, oder Logos und Weisheit die Hände Gottes nennt.[2] Scheinen so auf der einen Seite Logos und Weisheit in Gott wieder unterzugehen, so treten sie doch auch bei der Schöpfung selbständig auf, wenn Irenäus die Worte des mosaischen Berichtes von Gott zu Logos und Weisheit geredet sein lässt.[3] Der Logos wird sogar selbst Schöpfer genannt,[4] besonders in Beziehung auf den Menschen, zu dem er in einem besonderen Verhältnisse steht. Dass nämlich dieser nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, wird dahin näher bestimmt, dass er nach dem Bilde des Logos geschaffen ist.[5]

Von der Schöpfung an ist nun der Logos bei seinem Gebilde, insbesondere dem Menschengeschlechte: *adest suo plasmati,* wie der immer wiederkehrende Ausdruck lautet.[6] Er umfasst und trägt diese Welt als das immanente Wort Gottes[7] und bethätigt sich in derselben auch immerfort noch als Schöpfer, indem er den Menschen im Mutterleibe bildet. Durch seine Menschwerdung hat der Logos sein in gewissem Sinne noch unvollkommenes Schöpfungswerk zur Vollendung geführt. Denn damit ist erst das Urbild der Menschheit sichtbar erschienen und die Herstellung der Gottebenbildlichkeit

---

1) *II, 2, 4 nullius indigens omnium Deus Verbo condidit omnia et fecit; II, 30, 9 hic fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam.*

2) Vgl. S. 19, Anm. 4. Dem *Logos* wird in dieser Zusammenstellung die Hervorbringung, der Weisheit aber, welche Irenäus dem Geiste Gottes gleichsetzt, die Anordnung und Ausschmückung des Alls beigelegt: *II, 30, 9 Pater condens et faciens omnia — Verbo virtutis suae; et omnia aptavit et disposuit Sapientia sua;* ganz ähnlich *III, 24, 4; IV, 20. 2.*

3) *IV, 20, 1 adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: Faciamus hominem etc.;* ebenso *IV praef. § 4; V, 1, 3;* dagegen *V, 15, 4* der *Logos* allein.

4) Vgl. S. 20, Anm. 1.

5) *V, 16, 2; III, 23, 1; IV, 33, 4.*

6) Z. B. *III, 16, 6. 18, 1; IV, 6, 2. 7; V, 16, 1.*

7) *V, 18, 3 (Verbum Dei) — secundum invisibilitatem continet quae facta sunt omnia, et in universa conditione infixus, quoniam Verbum Dei gubernans et disponens omnia;* vgl. *V, 19, 1.*

in vollem Umfange möglich geworden.[1] Sofern nun aber diese Vollendung der Schöpfung zugleich von anderer Seite als Erlösung erscheint, gewährleistet die Logosidee die Einheit zwischen den Sphären der Schöpfung und Erlösung, zwischen der realen und idealen Welt, welche beide die Gnostiker ihrerseits auseinandergerissen hatten.[2]

Indem wir aber auf das Gebiet der Erlösung übergehen, kommen wir zu der anderen Bethätigung des Logos als des subjektiven Offenbarers Gottes. Wo nur immer Offenbarung des an sich unsichtbaren Gottes und Mitteilung über sein Wesen an die Menschheit stattfindet, da sind sie durch den Logos, den Lehrer der Menschen, vermittelt. Erschien derselbe bisher als Vermittler göttlicher Machtäusserung,[3] so nun hier als der Träger der göttlichen Liebe, die ja die Grundlage für Gottes Selbsterschliessung ist.[4] Offenbarer Gottes ist aber der Logos nicht erst seit seiner Menschwerdung (gegen Marcion), als ob er bloss um derer willen gekommen wäre, die unter Kaiser Tiberius lebten; vielmehr ist er von Anfang an bei seiner Schöpfung auch als der Offenbarer Gottes, so gewiss es Gottes Wille ist, von den Menschen erkannt zu werden.[5] Allerdings wird ein Stufengang dieser Offenbarungen konstatiert.[6] Auf der ersten Stufe offenbart der Logos Gott durch die Schöpfung. Diese Art der Offenbarung wendete sich bereits und vor allem an die Heiden; sie ermöglichte es, dass wahre, befreiende Gotteserkenntnis auch vor Christi Ankunft vorhanden war.[7] Die zweite Hauptstufe

---

1) *V, 16, 2* ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ· ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ λόγος, οὗ κατ᾽ εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει.

2) *III, 11, 1 per Verbum, per quod Deus perfecit conditionem, in hoc et salutem his qui in conditione sunt praestitit hominibus;* vgl. *11, 5.*

3) Vgl. *II, 30, 9 Verbo virtutis suae.*

4) *IV, 20, 4 (Deus) secundum — dilectionem cognoscitur* (*sc.* von den Menschen) *semper per eum, per quem constituit omnia,* vgl. *20, 1.*

5) *IV, 6, 7 ab initio enim assistens Filius suo plasmati revelat omnibus Patrem;* vgl. *II, 30, 9; IV, 20, 7.*

6) *IV, 6, 6 etenim per ipsam conditionem revelat Verbum conditorem Deum, et per mundum fabricatorem mundi Dominum, et per plasma eum qui plasmaverit artificem. — Sed per Legem et prophetas similiter Verbum et semetipsum et Patrem praedicabat. — Et per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum, Pater ostendebatur.*

7) *IV, 28, 2; II, 6, 1.*

der Logosoffenbarung ist die in Gesetz und Propheten: die Stufe des Judentums. Gerade hier findet wieder der Begriff des Logos als des göttlichen Wortes Anwendung, indem jedes göttliche Wort im alten Testamente auf den Logos zurückgeführt wird. Er hat Abraham den Vater kennen gelehrt, er hat zu Moses geredet, durch ihn haben die Menschen die Gebote empfangen: kurz jede Gotteserscheinung, mit der ein Reden des sichtbaren Gottes verbunden ist, wird auf den Logos übertragen.[1] Auf der dritten Stufe bringt der Logos als menschgewordener die volle Offenbarung Gottes: die Stufe des Christentums.[2] Wie sehr Irenäus durch diese Offenbarung die vorhergehenden überragt sein lässt, ersehen wir daraus, dass er die Gottesoffenbarung auf den vorhergehenden Stufen ganz ausser Acht setzt, dass er Gott mit seinem Logos bis dahin noch unsichtbar und unbegreiflich gewesen sein lässt, wo er von dieser dritten Stufe redet. Insbesondere gilt ihm diese gegenüber der Offenbarung, welche durch die Schöpfung stattfindet, erst als die Logosoffenbarung im eigentlichen und vollen Sinne.[3] Sofern aber durch diese Unterschiede doch der Satz nicht aufgehoben werden soll, dass von Anfang an ein und derselbe Logos den einen und selben Gott offenbart,[4] wird durch die Logosidee die Allgemeinheit und Einheit der Gottesoffenbarung gewährleistet und damit einerseits die Lehre der Gnostiker von Gottes Verborgensein abgethan, andererseits die Scheidewand, die jene zwischen der christlichen und den ausserchristlichen Religionen aufgerichtet hatten, niedergerissen. Wir erkennen somit,

---

1) *III, 6, 1. 2. 19, 1; IV, 5, 4. 5. 7, 4. 12, 4; V, 15, 3. 4. 17, 1. 2.*

2) Vgl. ausser der Hauptstelle *IV, 6, 6* noch: *III, 11, 5. 16, 6; IV, 7. 2.*

3) *IV, 20, 7 si enim quae est per conditionem ostensio Dei vitam praestat omnibus in terra viventibus, multo magis ea quae est per Verbum manifestatio Patris, vitam praestat his qui vident Deum.* So erreicht denn Irenäus auch von hier aus die Notwendigkeit der Menschwerdung des *Logos: V, 1, 1 non enim aliter nos discere poteramus quae sunt Dei, nisi magister noster, Verbum exsistens homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis quae sunt Patris, nisi proprium ipsius Verbum. — Neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes, et per auditum nostrum vocem eius percipientes.*

4) *IV, 6, 5 omnibus igitur revelavit se Pater, omnibus Verbum suum visibile faciens: et rursus Verbum omnibus ostendebat Patrem et Filium, cum ab omnibus videretur; IV, 33, 15 semper eundem Verbum Dei cognoscens, etiamsi nunc nobis manifestatus est;* vgl. *III, 16, 6; IV, 36, 1.*

dass Irenäus den Logosbegriff als Ausdruck der Gedanken verwendet, welche wir in den drei letztvorhergehenden Abschnitten dargelegt haben.

Die Trinitätslehre.

Irenäus übernimmt aus dem Taufbekenntnis auch den Grundgedanken des dreipersönlichen Gottes.[1] Derselbe ist ihm bereits so geläufig, dass er ihn häufig formelhaft verwendet.[2] Mittelst allegorischer Auslegung erkennt er in den drei Kundschaftern, welche die Kanaaniterin Rahab bei sich aufnahm, den Vater und den Sohn mit dem heiligen Geiste,[3] oder in dem barmherzigen Samariter Christus, welcher den Menschen dem heiligen Geiste (dem Wirte) anempfiehlt und diesem zwei Denare giebt, damit der Mensch durch den Geist Bild und Inschrift des Vaters und des Sohnes empfange.[4] In dem Namen Christus sieht er die göttliche Dreiheit angedeutet: *III, 18, 3 in Christi enim nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est, et ipsa unctio in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius, in Spiritu, qui est unctio.*[5]

Irenäus zählt zwar *I, 10, 3* die Trinitätslehre nicht unter den Problemen theologischer Forschung auf, doch gewinnt dieselbe innerhalb des Systems seiner Gotteslehre eine neue und eigentümliche Beleuchtung. Er stellt sie nämlich immer in engsten Zusammenhang mit der geschichtlichen Heilsökonomie, welche auf die Vollendung des Menschen abzielt.[6] Und zwar geschieht dies in mannigfacher Weise. Indem er nämlich den Geist in der Weise der Apologeten

---

1) *I, 10, 1; IV, 33, 7; V, 20, 1.*

2) *III, 6, 4; IV, 9, 2. 33, 15; V, 9, 2.*

3) *IV, 20, 12.* Bezeichnend für die Methode allegorischer Auslegung ist, dass Jos. 2, 1 nur von zwei Kundschaftern berichtet wird.

4) *III, 17, 3;* zu *imaginem et inscriptionem* vgl. Matth. 22, 20 τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή;

5) Vgl. *III, 6, 1.* Dieser Konstruktion scheint das *amans, amatus, amor* Augustins und der Victoriner nachgebildet.

6) Bezeichnend hierfür ist, dass in den trinitarischen Stellen den drei parallelen Gliedern in der Regel ein viertes angereiht ist, das von der Erlösung des Menschen handelt, z. B. *IV, 6, 7. 20, 6. 38, 3.*

vor allem als den prophetischen Geist fasst,[1] weist er ihm die Zeit der Vorbereitung auf den Sohn, diesem die christliche Periode der Heilsdarbietung, dem Vater aber die Zeit der dereinstigen Vollendung zu.[2] Andererseits findet sich auch die umgekehrte Reihenfolge: Vater, Sohn und Geist, sofern der Vater in der Schöpfung der Welt und Sendung des Sohnes, der Sohn in seiner Menschwerdung und Sendung des Geistes, der Geist aber als Geist der Kindschaft in der Vollendung des Menschen zum Ebenbilde Gottes sich manifestiert.[3] Diese Unterscheidungen in der geschichtlichen Bethätigung des Vaters, Sohnes und Geistes sollen aber nicht etwa als Scheidungen verstanden werden; mehrfach wird betont, dass von Anfang an derselbe Gott, derselbe Logos, derselbe Geist an der Menschheit ihr Werk thun.[4] Wenn so die göttliche Heilsökonomie in ihrem ganzen Verlaufe zusammengefasst wird, dann erscheint der Vater als der, welcher entschliesst und befiehlt, von dem daher alles ist, der Sohn als der Ausführende, durch den Alles ist, der heilige Geist aber als der, welcher die göttlichen Veranstaltungen „insceniert“ und, als der Menschheit immanent gewordener, dieselben im einzelnen durchführt.[5]

Das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist zu einander erscheint

---

1) *I, 10, 1* Πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας.

2) *IV, 20, 5 potens est enim in omnibus Deus: visus quidem tunc per Spiritum prophetice, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem in Regno coelorum paternaliter, Spiritu quidem praeparante hominem in Filium Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante; IV, 20, 6*, besonders: *sic igitur manifestabatur Deus: per omnia enim haec Deus Pater ostenditur: Spiritu quidem operante, Filio vero administrante, Patre vero comprobante, homine vero consummato ad salutem;* vgl. noch *V, 36, 3.*

3) *V, 18, 2; 20, 2* s. u.

4) *IV, 33, 15 semper eundem Deum sciens, et semper eundem Verbum Dei cognoscens, etiamsi nunc nobis manifestatus est; et semper eundem Spiritum Dei cognoscens, etiamsi in novissimis temporibus nove effusus est in nos;* vgl. *IV, 6, 7; V, 20, 1.*

5) *IV, 33, 7* εἰς ἕνα Θεὸν παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα, πίστις ὁλόκληρος· καὶ εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ τὰς οἰκονομίας αὐτοῦ — πεισμονὴ βεβαία· καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ .... τὸ τὰς οἰκονομίας Πατρός τε καὶ Υἱοῦ σκηνοβατοῦν καθ' ἑκάστην γενεὰν ἐν τοῖς ἀνθρώποις, καθὼς βούλεται ὁ Πατήρ. *IV, 38, 3* τοῦ δὲ Πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ Υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ δὲ Πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἡρέμα προκόπτοντος. Vgl. noch *IV, 20, 6; V, 9, 2.*

in den trinitarischen Stellen zunächst als das einer wesentlichen Koordination, sofern es der eine und selbe Gott ist, welcher in dreifacher Selbstoffenbarung sich darstellt, und der überall da gegenwärtig und wirksam ist, wo vom Vater, oder vom Logos, oder vom Geiste etwas Besonderes ausgesagt wird.[1] Demgemäss kommt allen drei Personen die Herrschaft d. i. die Göttlichkeit zu,[2] allen dreien wird der spezifische Ausdruck der göttlichen Absolutheit: *qui continet omnia* beigelegt,[3] auf alle drei endlich wird die Urheberschaft der Heilsveranstaltungen in gleichlautenden Ausdrücken zurückgeführt.[4]

Nicht minder aber ist die Annahme einer sich abstufenden Subordination ausgesprochen. Der Vater, Gott im eigentlichsten Sinne,[5] ist Gott über alles und als solcher auch Haupt des Sohnes, er ist es, welcher die Schöpfung und zugleich auch seinen Logos trägt;[6] nach seinem Willen handeln Sohn und Geist.[7] Der Logos wiederum steht in ähnlicher Ueberordnung zum Geiste als das Haupt desselben.[8] Diesem Gedankengange entsprechend heisst es, der Mensch werde in aufsteigender Folge vom Geiste zum Sohne, von diesem zum Vater geführt.[9] Es hiesse spätere Unterscheidungen auf Irenäus übertragen, wollte man jene Unterordnung nur als geschichtliche verstehen; man wird vielmehr sagen müssen, dass hier zwei Gedankenreihen vorliegen, die nicht in völligen Einklang gebracht sind.

---

1) *IV, 20, 5. 6. V, 18, 2.*

2) *III, 6, 4 et ego igitur invoco te, Domine Deus, — qui dominaris omnium, — per Dominum nostrum Jesum Christum dominationem quoque dona Spiritus sancti.*

3) Dem *Logos III, 11, 8; V, 18, 3;* dem Geiste *V, 2, 3.*

4) Z. B. dem Vater *III, 12, 13;* dem *Logos III, 16, 6* vgl. *IV, 28, 2;* dem Geiste *IV, 33, 1.*

5) *Deus = Deus Pater, vgl. IV, 20, 6; V, 18, 2.*

6) *V, 18, 2 et sic unus Deus Pater ostenditur, qui est super omnia, et per omnia, et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi: per omnia autem Verbum —: in omnibus autem nobis Spiritus;* vgl. vorher: *Pater enim conditionem simul et Verbum suum portans, et Verbum portatum a Patre praestat Spiritum omnibus, quemadmodum vult Pater.*

7) *IV, 33, 7; V, 18, 2* u. ö.

8) *V, 20, 2,* vgl. *V, 18, 2.*

9) *V, 36, 2 hanc esse adordinationem et dispositionem eorum qui salvantur, dicunt Presbyteri — et per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem; IV, 20, 5.*

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE

Diese Zweiseitigkeit der Anschauung zeigt sich auch bei den sehr häufigen paarweisen Zusammenstellungen Gottes und seines Logos, des Vaters und des Sohnes einerseits, des Logos und der Weisheit, des Sohnes und Geistes andererseits. In Bezug auf jenes Verhältnis gilt, dass der Vater und der Logos allein Gott und Herr heissen und sind;[1] aber dann erscheint doch wieder diese göttliche Herrscherstellung des Logos als eine übertragene und empfangene;[2] und diese Unterordnung schliesst sogar eine Beschränktheit des Wissens für den Logos ein (*II, 28, 2*). Ebenso erscheinen Logos und Weisheit zunächst koordiniert; beide sind ewig bei Gott,[3] beide sind die Hände Gottes, beide werden durchaus auf Seite Gottes und dem Geschöpflichen gegenübergestellt;[4] dem Geiste werden dieselben Bethätigungen zugeschrieben wie dem Logos.[5] Dann aber redet Irenäus auch wieder nur von einer Hand Gottes, nur von einem Vermittler, dem Logos, mit Uebergehung der Weisheit.[6]

Darnach lässt sich die Trinitätslehre des Irenäus in folgendes zusammenfassen: der eine und selbe Gott hat sich in dreifacher Persönlichkeit manifestiert; jede dieser Personen ist Gott und allem Creatürlichen unvergleichlich, aber innerhalb dieser Trinität findet eine gewisse Unterordnung statt, doch nur so weit, dass die Göttlichkeit jeder Person gewahrt bleibt.

Die Gotteslehre des Irenäus im Verhältnis zur griechischen Philosophie.

Das allgemeine Urteil des Irenäus über die Philosophie und ihren Wahrheitsgehalt ist *a priori* absprechend. Hätten die grie-

1) Vgl. S. 32, Anm. 4; der *Logos* wird Gott genannt z. B. *I, 10, 1; III, 12, 9. 21, 1.*

2) *III, 6, 1 qui dominatur omnium Deum Patrem, et Filium eius qui dominium accepit a Patre suo*, vgl. *III, 12, 9.*

3) *IV, 20, 3 et quoniam Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait;* vgl. *II, 28, 2.*

4) *IV, 7, 4 Verbum et Sapientia; quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli.*

5) Z. B. *IV, 31, 2 Spiritus Dei, per quem facta sunt omnia, commixtus et unitus est carni, hoc est plasmati suo.*

6) *IV, 19, 2 f.; V, 5, 2. 15, 2. 4.*

chischen Philosophen, die Gewährsmänner der Gnostiker, die Wahrheit bereits erkannt, dann wäre ja die Erscheinung des Heilandes überflüssig gewesen; folglich steht im voraus fest, dass jene unmöglich die Wahrheit schon gehabt haben können.[1] Irenäus giebt daher den Philosophen regelmässig das Prädikat: *qui Deum ignorant*[2] und tritt auch der skeptischen Ansicht bei, dass die Philosophie durch ihre widersprechenden Aufstellungen sich selbst als Wahrheit aufhebe.[3] Zwar nennt er einmal Plato frömmer als die Gnostiker, weil er Gott, dem Schöpfer der Welt, sowohl die Gerechtigkeit als auch die Güte beilege,[4] aber diese Anerkennung steht völlig allein. Bei anderer Gelegenheit behandelt er „jenen alten Athener" sehr wenig respektvoll, wo er ihn als den Urheber der Lehre von der Seelenwanderung bekämpft und mit Ironie seinen Hilfsgedanken des Vergessenheitstrunkes widerlegt.[5]

---

1) *II, 14, 7 dicemus autem adversus eos (sc. Gnosticos): utrumne hi omnes qui praedicti sunt (sc. philosophi), cum quibus eadem dicentes arguimini, cognoverunt veritatem aut non cognoverunt? Et si quidem cognoverunt, superflua est Salvatoris in hunc mundum descensio. Ut quid enim descendebat? An nunquid ut eam quae cognoscebatur veritas, in agnitionem adduceret his, qui cognoscunt eam hominibus? Si autem non cognoverunt etc.*

2) *II, 14, 2 omnes, qui Deum ignorant, et qui dicuntur Philosophi;* vgl. ebenda: *novam quidem introducentes* (*sc.* die Gnostiker) *doctrinam, propterea quod nunc nova arte substituta sit: veterem autem et inutilem, quoniam quidem de veteribus dogmatibus ignorantiam et irreligiositatem olentibus, haec eadem subsuta sunt;* folgen die Lehren der Philosophen, vgl. *II, 14, 4. 7. 13, 10.*

3) *II, 27, 1 contraria sibimet dogmata statuerunt* (*sc.* die Gnostiker), *sicut et gentilium philosophorum quaestiones.*

4) *III, 25, 5.* Er zitiert dabei zwei Stellen aus Plato wörtlich, nämlich *leg. IV, 715* E, *716* A ὁ μὲν δὴ θεός, ὥςπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ ἀεὶ ξυνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, und Tim. 29 E ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος.

5) *II, 33, 2 ad haec Plato vetus ille Atheniensis, qui et primus sententiam hanc introduxit, cum excusare non posset, oblivionis induxit poculum, putans se per hoc aporiam huiusmodi effugere: ostensionem quidem nullam faciens, dogmatice autem respondens, quoniam introeuntes animae in hanc vitam, ab eo qui est super introitum daemone, priusquam in corpora intrent, potantur oblivione. Et latuit semetipsum in alteram maiorem incidens aporiam. Si enim oblivionis poculum potest, posteaquam ebibitum est, omnium factorum obliterare memoriam, hoc ipsum unde scis o Plato, cum sit nunc in corpore anima tua, quoniam, priusquam in corpus introeat, a daemone potata est oblivionis medicamentum?* Irenäus bezieht sich hier, worüber die Herausgeber schweigen, auf

Eine Kenntnis platonischer Schriften wird durch jene Anführungen nicht bewiesen, sondern eher das Gegenteil wahrscheinlich gemacht. Denn an letzterwähnter Stelle wird die platonische Ansicht nur in ganz freier Zitation und sachlich ungenau wiedergegeben; alle drei Zitate aber gehören zu den geflügelten Worten aus Plato, die in jener platonisierenden Zeit von Philosophen wie Theologen gleich gern und häufig angewendet wurden.[1] Im übrigen zeigt sich Irenäus allerdings mit den Hauptsystemen der griechischen Philosophie und ihren Vertretern bekannt, aber seine spärlichen Angaben erwecken nicht den Eindruck, dass seine Kenntnis derselben das Durchschnittsmass eines Gebildeten überschritten habe.[2]

Dazu kam, dass überhaupt die Methode, welche Irenäus für die Theologie im Gegensatz gegen die Gnostiker aufstellte, gar nicht dazu angethan war, ihn auf die Philosophie hinzuleiten, sondern geradezu darauf berechnet, eine wesentliche Beeinflussung jener durch diese abzuschneiden. Die Kirche, so ist seine Anschauung, hat neben den irrtumsfreien Schriften der Apostel und Propheten,[3] in dem gemeinsamen Taufbekenntnis als der Regel des Glaubens[4] ein nach Inhalt und Ausdruck unveränderliches σωμάτιον τῆς ἀληθείας (*I, 9, 4*), oder, mit einem anderen Ausdrucke, die eine Sonne der Wahrheit,

---

den Mythus, der *Rep. X, 614 A ff.*, vgl. besonders *620 D ff.*, nach einem Berichte des vom Tode wiederwachten Er, dem Sohne des Armenius, erzählt wird. Doch ist die Wiedergabe ungenau. Dort heisst es nämlich, dass der zugeteilte Dämon (nicht *qui est super introitum daemon*) die Seele, welche sich ihr neues Lebenslos erwählt hat, schliesslich durch die heisse Lethe-Ebene zu dem Ameles-Flusse (ἀμελεῖν) führte: μέτρον μὲν οὖν τι τοῦ ὕδατος πᾶσιν ἀναγκαῖον εἶναι πιεῖν, τοὺς δὲ φρονήσει μὴ σωζομένους πλέον πίνειν τοῦ μέτρου· τὸν δὲ ἀεὶ πιόντα πάντων ἐπιλανθάνεσθαι. Natürlich ist dem Irenäus auch unbekannt, dass Plato dort gegen seinen Einwand gedeckt ist, denn er lässt jenen Er sagen: αὐτὸς δὲ τοῦ μὲν ὕδατος κωλυθῆναι πιεῖν, und setzt hinzu: καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, ὁ μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο.

1) Betr. *leg. IV* und *Rep. X* a. a. O. vgl. Ast (Sonderausgaben) und Stallbaum z. d. St. *Tim.* a. a. O. findet sich z. B. *Plut. de Fato c. IX.*

2) Ausser an den erwähnten Stellen wird nur *III, 24, 2* noch einmal ein Philosoph erwähnt, nämlich Epikur und seine Anschauung von den Göttern, vgl. S. 10; *II, 32, 2* wird auf sein Lustprinzip hingedeutet.

3) *II, 28, 2 Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae;* vgl. *27, 2 universae Scripturae, et prophetiae, et Evangelium; III, 5, 1 Apostoli — extra omne mendacium sunt.*

4) *I, 9, 4;* über die Identität von Taufbekenntnis und Glaubensregel, vgl. Zahn in Ztschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1881, VI., S. 302 ff.

die alle gleichermassen erleuchtet, sodass auf diesem Gebiete ein Unterschied der wissenschaftlich Gebildeten und der Ungebildeten nicht besteht.[1] Die theologische Erkenntnis hat daher nicht die Aufgabe, über das Gegebene inhaltlich hinauszugehen, sondern, gebunden an den einen Glauben der Kirche, nur das Warum? (διὰ τί;) der gegebenen Glaubensthatsachen zu erörtern (*I, 10, 3*). Gegenüber gnostischer Ungebundenheit, welche die heiligen Schriften umdeutet und beschneidet, oder eigene Machwerke an ihre Stelle setzt, die willkürlich Namen und Ausdrücke selbst erfindet,[2] vertritt Irenäus den Standpunkt, dass die Theologie von Autoritäten abhängig ist. Erinnern wir uns noch, wie sehr er die Beschränktheit des menschlichen Wissens betont und die Antwort auf viele Fragen Gott anheimstellt, wie er lieber die Erkenntnis preisgeben, als durch ein Uebermass derselben an der Liebe Schaden leiden will: so bestätigt sich uns seine Ablehnung gegen die Philosophie, die wir oben als eine Thatsache konstatierten, nun als notwendige Folge seiner theologischen Methode.

Mit dem Gesagten ist aber nicht absolut ausgeschlossen, dass Irenäus doch in mancher Beziehung von seiten der Philosophie beeinflusst worden ist. Dies ganz und gar leugnen hiesse, ihn aus dem Zusammenhange mit seiner Zeit herausreissen. Allerdings aber wird das Gesagte in der Behauptung solcher Berührungen uns vorsichtig machen; und dies wenigstens werden wir im voraus annehmen müssen, dass unser Kirchenvater philosophische Gedanken oder Ausdrücke sich nur unbewusst angeeignet hat, d. h. in der Meinung, mittelst ihrer die Lehre der Kirche auf den entsprechenden Ausdruck zu bringen.

Philosophisches Gepräge zeigt gleich das Fundament, auf welchem sich des Irenäus Gotteslehre, wie seine Anschauung vom Menschen erbaut, nämlich die Unterscheidung des Geschaffenen *(quae facta sunt,* τὰ γεγονότα*)* und des Schöpfers, der seinerseits unerschaffen ist *(qui fecit,* ὁ πεποιηκώς, ἀγέννητος*)*. Aus diesen Grundbestimmungen wird für den Schöpfer die Vollkommenheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Selbstgenügsamkeit und Unbedürftigkeit, für die Geschöpfe die Unvollkommenheit, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit und Abhängig-

1) *I, 10, 2* καὶ οὔτε ὁ πάνυ δυνατὸς ἐν λόγῳ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προεστώτων, ἕτερα τούτων ἐρεῖ· — οὔτε ὁ ἀσθενὴς ἐν τῷ λόγῳ ἐλαττώσει τὴν παράδοσιν.

2) *I, 8, 1. 11, 4; III, 11, 9. 12, 12.*

keit gefolgert.[1] Jene Unterscheidung, wie die daraus abgeleiteten Konsequenzen erinnern an Platos Aufstellung Tim. 27 D f.: ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε· τὸ μὲν δὴ — ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν· τὸ δ' αὖ — γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, jedoch mit dem Unterschiede, dass Gott bei Irenäus nicht als das ruhende Seiende, wie sonst in der damaligen theologischen Spekulation, sondern als das ποιοῦν dem γιγνόμενον gegenübersteht, sodass mit der platonischen Unterscheidung die stoische des ποιοῦν und πάσχον kombiniert scheint.

Nicht minder erkennt man, dass auch der Gottesbegriff des Irenäus dem Ausdrucke nach nicht auf biblischem Grunde, sondern auf philosophischem Boden erwachsen ist. Derselbe geht schliesslich auf Philo zurück, dem die Bezeichnung Gottes als περιέχων οὐ περιεχόμενος da besonders geläufig ist, wo seine Beeinflussung durch den stoischen Pantheismus hervortritt.[2] Aber Irenäus braucht jenen Gottesbegriff nicht direkt aus Philo entlehnt zu haben; findet sich derselbe doch schon, wenn auch mit dem Verbum χωρεῖν gebildet, in der Stelle aus dem Hirten des Hermas, die Irenäus zitiert.[3] Ausserdem lässt uns das valentinianische Fragment bei Epiphanius erkennen, worauf auch Irenäus einmal hindeutet, dass das περιέχων οὐ περιεχόμενος bei Gnostikern solenne Bezeichnung für den höchsten Gott gewesen ist.[4] Daraus könnte man schliessen, Irenäus habe jenen Gottesbegriff (wie es bei der Bezeichnung Gottes als *pleroma omnium* unzweifelhaft ist *II, 1, 2*) den Gnostikern entlehnt, um ge-

---

1) *II, 34, 2; III, 8, 3; IV, 11, 2. 38, 1 ff.*

2) Hauptstelle *Leg. Alleg. I, 14 p. 52* θεοῦ γὰρ οὐδὲ ὁ σύμπας κόσμος ἄξιον ἂν εἴη χωρίον καὶ ἐνδιαίτημα, ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ θεός, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεὴς καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἰς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν. vgl. dazu Dähne: Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie I, S. 282.

3) *Mand. I* πρῶτον πάντων πίστευε ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν, wörtlich zitiert *IV, 20, 2.*

4) *Iren. adv. haer. I, 12, 4* ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων. *Epiph. adv. haer. 30, 3* ὅτε γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ — ὃς πάντοτε περιέχει τὰ πάντα καὶ οὐκ ἐμπεριέχεται, vgl. später: τοῦ πάντα περιέχοντος Βύθου θελήματι, *30, 6* ὁ τὰ πάντα περιέχων.

stützt auf ein anderes Verständnis desselben, gerade ihn zu ihrer Bestreitung zu verwenden. Nicht zu übersehen ist aber, dass Irenäus gewöhnlich die Verba συνέχειν und χωρεῖν, nur einmal *circumcontinere* (περιέχειν oder ἐμπεριέχειν) anwendet.[1] Ein scheinbarer Anklang an Justin erweist sich bei näherer Betrachtung als nichtig.[2] Somit ergiebt sich, — dass der Gottesbegriff des Irenäus seiner Form nach philosophischen und zwar im letzten Grunde philonischen Ursprungs ist, dass aber nicht mehr festzustellen ist, woher Irenäus den damals schon ziemlich verbreiteten Begriff[3] übernommen hat. Inwiefern er aber den philosophischen Terminus mit christlichem

---

1) *Continere* steht in diesem spezifischen Sinne für συνέχειν *III, 11, 8* (zweimal); *V, 2, 3; circumcontinere* findet sich nur *II, 1, 2.* Doch ist allerdings *I, 12, 4* δύναμις ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων übersetzt: *quae continet omnia;* also könnte gelegentlich *continere* auch einmal Uebersetzung von περιέχειν oder ἐμπεριέχειν sein.

2) Aus einem Zitate *(IV, 6, 2)* aus Justin πρὸς Μαρκίωνα scheint hervorzugehen, dass Iren. den Ausdruck: *qui continet omnia* schon bei jenem vorfand. Eusebius führt dies Zitat des Irenäus *hist. eccl. IV, 18, § 9* an, wie folgt: καὶ καλῶς ὁ Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν· ὅτι αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐκ ἂν ἐπείσθην ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν. Die Herausgeber aber (Harvey, v. Otto) rechnen noch Folgendes zu dem Zitate: *[praeter fabricatorem] et factorem et nutritorem nostrum. Sed quoniam ab uno Deo, qui et hunc mundum fecit, et nos plasmavit, et omnia continet et administrat, unigenitus Filius venit ad nos, suum plasma in semetipsum recapitulans, firma est mea ad eum fides, et immobilis erga Patrem dilectio, utraque Deo nobis praestante.* Nun lässt sich zwar die Autorität des Eusebius gegen diese Annahme nicht anrufen, da er das andere Justinzitat bei Iren. *V, 26, 2* a. a. O. offenbar unvollständig anführt, aber die angebliche Fortsetzung zeigt so spezifisch irenäische Färbung, wie andererseits Abweichung von Justins Denk- und Ausdrucksweise, dass ich, um das Ergebnis vorauszunehmen, glaube, dass das Zitat nicht weiter reicht, als das Griechische des Euseb., und von Iren. in den Gang seiner Erörterung nur locker eingeflochten ist, vgl. die unmittelbar vorausgehenden Worte: *sicut enim in Filium fidem nostram dirigimus, sic et in Patrem dilectionem firmam et immobilem habere debemus* mit den Schlussworten des angebl. Zitates; sodann ausser dem in Frage stehenden *qui continet omnia* zu: *praeter fabric. etc. I, 10, 2* παρὰ τὸν δημιουργὸν, καὶ ποιητὴν, καὶ τροφέα τοῦδε τοῦ παντός (fast ebenso *II, 31, 1*); zu: *qui et hunc mundum etc. II, 28, 1 qui et hunc mundum fecit et hominem plasmavit* (ähnl. *II, 30, 7; III, 3, 3. 24, 5*); und endlich zu: *suum plasma etc.* bedarf es wohl keiner Belege.

3) Auch dem Theophilus, der überhaupt mit Irenäus viel Verwandtschaft hat, ist der gleiche Gottesbegriff geläufig: *ad Autol.* (*ed.* v. Otto) *I, 4 p. 71 D.; I, 5, p. 72 C. D.; II, 3, p. 81 E.*

Geiste erfüllt und dadurch zu einer neuen, eigentümlichen Bedeutung umgeprägt hat, dieser Nachweis ist in unserer früheren Darstellung enthalten.

Auch noch in einigen anderen Stellen zeigt die Gotteslehre des Irenäus Anklänge an Philo, nämlich in der Bezeichnung Gottes als νοῦς τῶν ὅλων,[1] besonders aber in dem Gedanken, dass Gottes Wesen im Unterschiede von den zusammengesetzten Geschöpfen einfach ist.[2] Aber auch dieser Satz konnte damals nicht mehr als Eigentum Philos gelten, sondern war bereits in das allgemeine philosophische Bewusstsein übergegangen.[3] — Auf Grund dessen fassen wir unser Urteil dahin zusammen, dass an den bezeichneten Stellen philosophischer, und zwar wesentlich platonisch-philonischer Einfluss auf die Gotteslehre des Irenäus erkennbar ist, dass jener aber die philosophischen Anregungen schwerlich durch einen bestimmten Philosophen, sondern aus den popularphilosophischen Ideen seiner Zeit empfangen hat.

---

1) *de Mundi Opif. 2 p. 2* vgl. Dähne a. a. O., S. 265.

2) *Leg. Alleg. II, 1, p. 66* ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἓν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ· ἡμῶν δὲ ἕκαστος καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γέγονε πολλά.

3) Vgl. z. B. für Plutarch Zeller die Philosophie der Griechen *III*³, *2* S. 167.

Verbesserungen.

S. 11, Z. 6 von unten (Anm. 2) lies *II, 30, 9* (für *III, 30, 9*).
S. 22, Z. 14 von unten (Anm. 2) lies *III, 12, 13* (für *III, 12. 13*).
S. 22, Z. 1 von unten (Anm. 6) lies *III, 16, 7* (für *II, 16, 7*).

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Lebenslauf.

Geboren am 31. August 1865 zu Dittmannsdorf bei Zschopau als Sohn des Pastors Rudolph Kunze †, besuchte ich — Johannes Wilhelm Kunze, evangelisch-lutherischer Konfession, — auf der Bürgerschule zu Rosswein und durch meinen Vater vorgebildet, die Fürsten- und Landesschule St. Afra in Meissen. Nach bestandener Reifeprüfung studierte ich in Leipzig und Erlangen Theologie. Vorlesungen hörte ich bei folgenden akademischen Lehrern: in Leipzig bei den Herren Baur †, Delitzsch †, Fricke, Guthe, Hofmann, Kahnis †, Lechler †, Luthardt, Ryssel, Wold. Schmidt †, Seydel, Wundt; in Erlangen bei den Herren Caspari, Class, Frank, Zahn, v. Zezschwitz †. Ihnen allen werde ich mich zu stetem Danke verpflichtet fühlen, besonders aber Herrn Prof. D. Luthardt, der mir bei meinen Studien dauernde Anregung und Förderung hat zu teil werden lassen. Nachdem ich im August 1887 das Examen pro cand. et lic. conc. in Leipzig bestanden hatte, genügte ich in Dresden meiner Militärpflicht als Einjährig-Freiwilliger. Von Mich. 1888 bis Ost. 1889 bekleidete ich eine Stelle als Vikar am Lehrerseminar zu Annaberg i. E., aus der ich in mein gegenwärtiges Amt eines Lehrers am Wettiner Gymnasium zu Dresden überging. Ost. 1890 bestand ich vor dem hohen evangelisch-lutherischen Landeskonsistorium zu Dresden das Examen pro ministerio.

Die Widerlegung der Haeretiker im I. Buch des Praedestinatus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

bei der

hochwürdigen theologischen Fakultät

an der

Universität zu Göttingen

vorgelegt von

Alexander Faure,
Pastor.

Göttingen 1903.
Druck der Dieterich'schen Univ.-Buchdruckerei
(W. Fr. Kästner).

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
9066
JAN 25 1937

9066
JAN 25 1937

Die Widerlegung der Haeretiker im I. Buch des Praedestinatus*).

I. Das System des Praedestinatus.

Augustins Buch „de haeresibus ad Quodvultdeum" ist mit einem Vorwort sowie mit einem Schluss versehen. In beiden verständigt sich Augustin mit dem Adressaten — Quodvultdeus — über Inhalt und Anlage der Schrift. Auch in Kp. 57 berührt Augustin diesen Gegenstand. Endlich haben wir unter den Briefen Augustins (epp. 221—224 MPL 33 Sp. 997 ff) seine Korrespondenz mit Quodvultdeus betreffend das auf Veranlassung des Letzteren verfasste Ketzerbuch [1]).

Es hatte nämlich der karthagische Diakon Quod-

*) Nachstehende Schrift ist ein Ausschnitt aus einer grösseren Arbeit, welche der Göttinger theologischen Facultät vorgelegen hat und von derselben als Licentiatenschrift approbiert wurde. Das später erschienene Buch von Schubert („der sogenannte Praedestinatus" T. U. IX, 4 N. F.) ist darin noch nicht berücksichtigt.

1) Ep. 221 von Quodvultdeus, ep. 222 von Augustin, ep. 223 wieder von Quodv., ep. 224 Augustins Antwort darauf.

Zwei dieser Briefe (ep. 222 u. 223) hat Oehler seiner Ausgabe des Augustinschen „de haeresibus liber" vorangestellt (corp. haereseol. T. I p. 189—191).

Die im Vorwort „de haer." von Augustin angeführten Worte des Quodvultd. stammen — bis auf kleine, z. T. durch den Zusammenhang gebotene Aenderungen — aus ep. 221.

vultdeus Augustin um eine zusammenfassende Darstellung sämmtlicher Haeresien gebeten (ep. 221)[1]). Augustin machte in seinem Antwortschreiben (ep. 222) auf die Schwierigkeit solch einer Arbeit aufmerksam, verwies ihn auf die schon vorhandenen Schriften eines Philaster und Epiphanius und erbot sich, ihm ein Exemplar der Schrift des Epiphanius zu schicken (den Auszug aus dem Panarion?), welche Schrift er trotz ihres geringen Umfanges (vgl. Kp. 57) der des Philaster vorziehe.

Damit will sich indessen Quodvultdeus nicht zufrieden geben. Er wiederholt seine Bitte (ep. 223). Die Werke des Epiphanius und Philaster wären ihm zu umfangreich, andererseits doch wieder nicht vollständig genug, da ja auch nach dem Tode jener noch neue Haeresien aufgetaucht wären. Ausserdem aber macht er geltend:

„Non tamen arbitror eos hanc curam diligentiamque adhibuisse, ut *singulis quibusque opinionibus contrarias etiam opiniones adiungerent ritusque subiicerent*".

Dieses Argument ist für uns wichtig. Nach der Art, wie Augustin zu Anfang und am Ende seines Buches darauf bezug nimmt, kann der Satz nur besagen, dass Quodv. bei Epiph. oder Phil. keine den einzelnen haeretischen Lehraufstellungen gegenübergestellte Darlegung der rechten, kirchlichen Lehre zu finden hoffte.

Augustin erklärt im Vorwort[2]) zu de haer. (Oehler l. c. p. 192 ff), er habe — den beharrlichen Bitten des

1) Vgl. auch Augustin in ep. 222: ut de omnibus haeresibus, quae post domini adventum adversus eius doctrinam pullulaverunt, aliquid breviter scriberem.

2) mit dem Wortspiel: . . aggrediar et faciam „quod vult deus"

Quodv. nachgebend — sich an das schwere Werk gemacht. Er schicke ihm vorläufig (es ist aber unvollendet geblieben!) den ersten Teil des zweiteilig geplanten Buches. Dieser erste Teil enthalte die erbetene Zusammenstellung der nachchristlichen Irrlehren [1]), der zweite solle dann Bestimmungen mehr begrifflicher Art (worin das Wesen eines Haeretikers zu suchen sei, u. dgl.) bringen. Nach einer Seite hin müsse er die Bitte des Quodv. freilich unerfüllt lassen. Es sei unmöglich, in dem Buch — zumal bei der gewünschten knappen Fassung — jedesmal auch noch eine Darlegung des Verhaltens der Kirche gegenüber den einzelnen Haeresien (bei der Wiederaufnahme u. s. w.), sowie der gegenteiligen katholischen Kirchenlehre anzufügen. So heisst es auch am Schluss des Buches: „*quid enim contra ista sentiat catholica ecclesia*, quod a me dicendum putasti, superfluo quaeritur . . . . Quodammodo autem, *quae contra haec veritas habet, asserenda ac defendenda sint*, modulum operis huius excedit".

Nun finden sich in der Einleitung des praedestinatus Stellen, welche sich mit den letztgenannten Ausführungen Augustins auffallend eng berühren [2]). Diese Uebereinstimmung kann — zumal

1) Freilich betont Augustin im Schlusswort (bei Oehler l. c. p. 223 f.) ausdrücklich, dass Vollständigkeit dabei unmöglich gewesen sei (vgl. w. u): ecce quam multas commemoravimus haereses, nec tamen modum tuae postulationis implevimus . . . quomodo commemorare omnes potui, qui omnes nosse non potui? . . . . Unde merito credo nec me posuisse omnes, quia nec omnes qui de hac re scripserunt, legere potui, neque hoc quemquam eorum video fecisse, quos legi. Postremo etiamsi omnes forsitan posui, utrum omnes sint, utique nescio.

2) Nach umständlicher Einführung der „litterarischen Fiktion"

bei der sonst vorliegenden weitgehenden Abhängigkeit des Praed. von Augustin — keine zufällige sein. Man braucht nur die korrespondierenden Ausdrücke nebeneinanderzuhalten, um sich darüber klar zu werden.

Augustin: . . et quid *singulis lege, auctoritate atque ratione* respondeat etc.	*Praed.*: . . . . ut adversum *singula* blasphemiorum eius dicta tam *rationabili* veritate quam *legali auctoritate* pugnemus . . . . et *tam ratione quam auctoritate* superatas ostendimus.
. . . quomodo autem quae contra haec *veritas* habet, asserenda et *defendenda* sint	. . . et in *defensione veritatis* . . .
Sed breviter, *perstricte* atque summatim opiniones rogo cuiuslibet haeresis poni.	omnes haereses singillatim per ordinem licet *strictim* perscribimus.

Der Gedanke des Quodvultdeus, den zu verwirklichen Augustin ablehnt, hat dem I. Buch des praedestinatus seine eigentümliche Gestalt gegeben. Hier ist die Idee aufgegriffen: ein Buch in knapper Fassung, enthaltend eine Schilderung der Haeretiker und ihrer Lehren mit Gegenüberstellung der kirchlichen Auffassung, der „Wahrheit“. So konnte der Verfasser Au-

---

(unter dem Namen Augustins sei von Haeretikern ein ketzerisches Buch „in modum symboli“ in die Welt gesetzt worden, vgl. w. u.) heisst es in der Einl. des Praed.: „Ita contra hunc (sc. librum) suscepimus, ut adversum singula blasphemiorum eius dicta tam rationabili veritate quam legali auctoritate pugnemus“. Dann weiterhin: Sane Graecorum nos legis catholicorum scripta contra haereticorum sectas dimicantia idcirco memoramus et *omnes* haereses singillatim per ordinem licet strictim perscribimus, ut sciant *novae* huius haeresis inventores, omnium nos haereticorum definitionibus adversari et nullius eorum contra se uti consensu . . . Endlich: *Omnes* a Simone coeptas haereses detegimus, arguimus, condemnamus et *tam ratione quam auctoritate* superatas ostendimus. In *detectione* igitur *falsitatis* et in *defensione veritatis* catholicorum sumus secuti vestigia.

gustins Buch — dessen Zusammenhang mit dem seinen er freilich andererseits sorgsam verschweigt — noch übertrumpfen, wie er sich ja auch ausdrücklich rühmt, alle Haeresien behandelt zu haben, während Augustin diesen Anspruch ablehnt (vgl. ob. p. 5 Anm. 1).

Zugleich hat wohl auch das „*auctoritate atque* ratione" bei Augustin dem Verfasser des Praed. den Gedanken nahegelegt „*sancti . . . . orthodoxi viri*" als Träger der veritas und ratio gegenüber den Ketzern (vgl. das „docens rationabiliter" in den ersten Kapiteln) einzuführen. Und das alles konnte gut seinem eigentlichsten Zwecke dienen: der Bekämpfung des Augustinismus (vgl. w. u.).

Der Anspruch, alle Haeresien — auch die jüngstentstandenen — aufführen zu wollen, gab einen guten Vorwand dafür ab, mit den Nestorianern auch die von ihm eigens erfundenen „*praedestinati*" in die Reihe der Haeretiker zu stellen. Schloss Augustins Ketzerbuch mit den Pelagianern, so sollte sein Verzeichnis mit dieser Karikatur Augustinscher Lehre seinen Abschluss haben (vgl. w. u.). Die Schilderung der früheren Ketzer aber und demgegenüber die Feststellung der „katholischen" Wahrheit liess sich (ähnlich wie es in den von Augustin ihrer Anlage wegen gerügten Glaubensbekenntnissen eines Pelagius oder Julian geschehen war) leicht dazu benutzen, den Verdacht der Ketzerei von den eigenen Anschauungen fernzuhalten,[1]) dagegen vielleicht hier und da schon die Auffassung der Gegner in möglichste Nähe mit offiziell verdammten

1) Vgl. in der praef. des Praed.: „ut sciant . . . . omnium nos haereticorum definitionibus adversari". cf. dazu den „epilogus" von B. II und die Einleitung von B. III, sowie auch den Schluss von B. I.

Ketzern zu rücken, um dann endlich den Hauptschlag zu führen: die Gegner selbst mit ihrer Lehre unter die Ketzer zu bringen und sie in einem eigenen Buche zu bekämpfen.

Wir werden das im Einzelnen belegen können bei Besprechung der „Widerlegungen“ und der „Widerleger“, welche Praed. den Haeretikern entgegengesetzt.

2. Die auf kirchliche Autoritäten zurückgeführten Widerlegungen.

Die unter verschiedenen Namen auftretenden Widerlegungen zeigen Verwandtschaft untereinander, sowie Berührungen mit sonstigen Stücken im I. Buch des Praed., auch mit Stellen in B. III und mit Schriften, die dem Praed. schriftstellerisch oder sachlich nahestehn. Viele Sätze in den Widerlegungen tragen formelhaftes Gepräge.

Am wenigsten wunder nehmen kann das an solchen Stellen, an denen nur ganz allgemein dem Inhalt nach die Stellungnahme eines kirchlichen Lehrers im Gegensatz zur Auffassung der Haeretiker skizziert wird. Da konnte es leicht geschehn, dass ähnliche Gedanken auch ähnlich ausgesprochen wurden oder dass — besonders auch in Anknüpfung an das kirchliche (apostolische) Bekenntnis — der Ausdruck formelhaft wurde; ebenso dass Lieblingsgedanken des Verfassers wiederholt einflossen, dass die ihm charakteristische Auffassungsweise an verschiedenen Stellen sich geltend machte. Ist es doch zuweilen (so in Kpp. 2, 24, 25, 41, 63) nicht einmal ganz leicht festzustellen, ob ein Passus als Citat

gemeint ist oder als selbständiger Zusatz des Verfassers.

Wenn es in Kp. 2 von Linus heisst, er habe gelehrt (docens rationabiliter secundum sanctas scripturas veteris testamenti), deum qui cum Moyse locutus est, hunc esse omnium creatorem etc. . . ., und es in Kp. 5 als Thomas' Lehre (er wird ebenfalls als „docens rationabiliter" eingeführt) bezeichnet wird, „conditorem autem mundi unum esse deum, quem Moyses praedicavit fecisse caelum et terram et mare et omnia, quae in eis sunt," und wenn endlich auch in Kp. 23 ganz ähnlich von Apollonius gesagt wird, er habe dargelegt (reddens rationem), „hunc esse deum patrem domini nostri Jesu Christi, de quo Moyses in capite libri sui dicit: in principio fecit deus caelum et terram" [1]); so steht hinter alledem natürlich der Schriftsteller, der in Kp. 77 in eigener Ausführung schreibt: „nos autem Moysem a deo missum suscipimus et de mundo quid sentiamus et quid credamus, ab ipso didicimus" [2]).

Ausgeprägte Formeln finden vor allem dort ihre Stelle, wo es den „kirchlichen" Standpunkt in christologischen (a) oder trinitarischen (b) Fragen [3]) zu fixieren galt.

---

1) Vgl. Praed. III, 6 (MPL 53 Sp. 651): nunquid non omnibus catholicis notum est, *deum* Hebraeorum *hunc esse patrem domini nostri Jesu Christi.* Die Kontinuität zwischen A.- und N. T.-licher Gottesoffenbarung (vgl. w. u.) betont auch Praed. I, 20 (*hunc esse deum*, qui se et prophetis ostendit etc.) in ähnlicher Wendung.

2) Vgl. auch in Kp. 3 von den Basilidianern: contra Moysem suscipiunt.

Auf „Moses" berief man sich überhaupt gern in nach Pelagius hinneigenden Kreisen. Vom „*sanctus* Moyses" schreibt Vincentius von Lerinum.

3) Vgl. aber auch mit dem ersten Glaubensartikel in Kp. 5:

a) Besonders deutlich ist die Anlehnung an das Bekenntniss in Kp. 11 (Zacchaeus von Caesarea gegenüber der Valentinianern): .... docens *dominum nostrum Jesum Christum* (dieselbe Fassung Kpp. 7, 14, 22 vgl. ob. 23) deum verum verumque hominem (per virginea secreta transisse) *ex semine David secundum carnem*, (sed) hominem *vere natum*, vere *passum*, vere *mortuum*, vere *resurrexisse a mortuis* et vere *ascendisse in caelis.*

Das hervorhebende „vere" und „verum" stellt sich dem „eumque nihil assumpsisse de Maria virgine etc". im Vorhergehenden entgegen.

Aehnlich beginnt die Widerlegung des Clemens in Kp. 14: (docens) *vere natum* et *passum dominum nostrum Jesum Christum*, nihil ab eo in phantasia factum commemorans (vorher nach Augustin als Lehre des Marcus: Christum *non vere passum* sed putative)[1]).

b) *Trinitarische Formeln* — auf das Trinitätsdogma fällt im Praed. ein besonderes Gewicht — finden wir:

Kp. 36 (Tranquillus von Chalcedon gegenüber Noët): ... ostendit enim *patrem verum*, *filium verum*, *spiritum sanctum verum*, *unum* quidem *deum per unam substantiam*, sed *tres per distinctionem personas credi debere confirmans.*

„*conditorem* .... *mundi* ...." nach vorhergangenem „angelos *omnipotentiam* non habuisse etc."

1) Zur Fassung in Kp. 11 vgl. das Symbol des *Phoebadius* von Aginnum (Hahn, Bibl. der Symbole 3 p. 260): Ita verum hominem, verum deum, unum eundemque verum hominem et verum deum intelligimus ; oder die *pseudodamasianische* Formel (bei Hahn p. 277): ita verum hominem, et verum deum, unum eundemque verum hominem fuisse .... passum .... crucifixum .... assumtum in coelis.

Zu Kp. 14 vgl. schon Origenes (bei Hahn p. 11): et quoniam hic Jesus Christus *natus* et *passus* est *in veritate* et non per *phantasiam.*

Christologische Formeln sonst noch in Praed I: in den Widerlegungen Kpp. 60 und 73 (vgl. w. u.), sowie in Kp. 80 (s. ob.).

Kp. 41 (Dositheus von Seleucia gegen die Sabellianer): .... docens eum *totam trinitatem negare*, dum se aestimat unitatem defendere (das Folgende als Zusatz des Verf. gemeint? vgl. ob.). *Pater* enim *ingenitus*, *filius genitus*, *spiritus sanctus procedens ex patre*, *coaequalis per omnia* patri et filio. *Deitas* enim sic recipit *unitatem substantiae*, ut *distinctionem personae* non perdat.

Die Aehnlichkeit der Formeln [1]), in beiden Kpp. fällt ins Auge. Sie lassen sich aber auch mit denen in Kpp. 71 und 74 (s. w. u.) vergleichen und ebenso klingen sie auffallend an an Wendungen in den Bekenntnissen eines *Pelagius* oder eines *Julian von Eclanum* [2]).

Praed. hat an solchen Stellen eben geprägt vorgefundene Formeln und Schlagworte benutzt, wie sich Aehnliches bei ihm auch für grössere Zusammenhänge nachweisen lässt (vgl. die Darstellung in Kp. 80 s. auch w. u.). —

Bestimmte Anschauungen und Gedanken treten bei solchen Angaben immer wieder hervor:

1. Wir sahen, dass eine besondere Wertschätzung des A. T. dem Praed. eigentümlich ist (in Kpp. 2, 5,

1) Vgl. auch die Angabe in Kp. 26: „*trinitatem* in *unitate deitatis* nobiscum"; eine trinitarische Formel auch noch in Kp. 90 (Schluss von B. I): „qui cum filio tuo et spiritu sancto unius veritatis obtines deitatem, unius deitatis obtines trinitatem".

2) Vgl. Kp. 71: trinitatem enim eiusdem substantiae confitentur; vgl. auch zu Kp. 41 „Gregor" in Kp. 73: quia totam trinitatem blasphemant.

Kp. 74 (s. w. u.): perfectus ergo *pater* perfectum ex se *genuit* filium, perfectus *ex patre* (auch hier kein filioque!) *procedit spiritus sanctus* .... Non enim sicut *tres personae*, sic tres deitates .... sed *una deitas* .... et una substantia confitenda.

In *Julians* Libellus fidei heisst es (vgl Pelagius, Lib. fid. ad Innoc.): .. Credimus et in spiritum sanctum, *deum verum*, *ex patre* (NB.) *procedentem*, *aequalem per omnia patri et filio*, ... et *distinguentes personas* .... *deitatem* tamen trinitatis *inseparabiliter* confitemur.

23). Dasselbe zeigt sich auch an Stellen, wo (auch hierin ähnlich *Julian von Ecl.*) die Helden des alten Bundes auf ein möglichst hohes Piedestal gestellt werden; zunächst in Kpp. 20 und 23:

Kp. 20 (als Lehre Dioskurs von Kreta): unum et verum deum in partes substantiales dividi omnino non posse; hunc esse deum qui se *et prophetis ostendit*, et *in se credentes ab omnibus periculis liberavit*, sicut Noë, Abraam, Isaac, Jacob filiosque Israel, Jonam, Susannam, tres pueros; et innumerabilia erga credentes in se quae ostendit deus signa virtutum, quibus se solum deum ostenderet.

Kp. 23 (Apollonius): .... hunc esse deum etc. (vgl. ob.) .... *Omnes veteris testamenti irreprehensibiles* secundum apostolum adprobavit, dicens: quis accusabit electos dei? Deus qui iustificat, quis est, qui condemnet?

Ganz ähnlich schrieb *Julian* im Lib. fidei: Sanctos autem veteris testamenti a deo iustificatos et eius iudicio saepe laudatos accusare non possumus, dicente apostolo: quis accusabit adversus electos dei etc [1]).

Hierher gehört auch, was nach Kp. 34 Dionysius von Jerusalem über *Melchisedek* gesagt haben soll: (dicens) hunc et patrem habuisse et matrem, et hoc ideo dixisse apostolum, quia et genealogia ipsius et materna paternave prosapia non haberetur in eo ordine, in quo lex Hebraeorum adscripta est, *cum deo utique placuerit generatio Hebraeorum.*

Der Satz erinnert an die Auslegung, welche der *Pelagius*-Kommentar zur entsprechenden Stelle (Hebr. 7) hat [2]).

1) Zur Aufzählung in Kp. 20 vgl. Praed. III, 11 (l. c. Sp. 650 B.): ab initio *omnes sancti* aedificationem mentibus contulerunt. Verbi causa, primus Abel aedificavit iustitiam, Noë innocentiam etc. etc. (cf. auch III, 12 Sp. 650 D, III, 22 Sp. 663 A).

2) bei Zimmer, Pelagius von Irland p. 432 (vgl. auch u. zu Kp.

Der hohe Wert des A. T. wird in Kp. 24 durch eine phantastische, dem B. Euphranon von Rhodus zugeschriebene Allegorie veranschaulicht; vgl. darüber w. u.

2. Das Gutgeschaffensein der Kreatur wird an zwei Stellen übereinstimmend in Verbindung gebracht mit der Freiheit des Willens (so ebenfalls *Julian* z. B. op. imp. 2,20 cf. 3,144 vgl. ob.).

Kp. 2 (Linus, vgl. ob.) .... et nihil in creaturis omnibus esse, quod possit pro sui natura esse vituperabile (das Folgende als Zusatz gemeint?). Omnia enim quae culpabilia iudicantur, actu, non conditione culpantur.

Kp. 35 (Theokrit gegen Bardesanes) .... (docens) deum bonum utraque fecisse, utraque copulasse, et carnis humanae non naturam, sed praevaricationem esse culpandam.

Die übrigen Stellen, an denen nur der Inhalt der Widerlegung angegeben ist, sind folgende:

In Kp. 38 als Inhaltsangabe einer Schrift *Cyprians* gegen *Novatian* [1]) (vorher: contra hunc beatus Xystus martyr et episcopus, et venerabilis Cyprianus, martyr Christi, tunc Carthaginiensis pontifex, scripsit *contra Novatum librum de lapsis*): *quod possint per poenitentiam recuperare gratiam, quam labendo perdiderant* (quod Novatus adserebat fieri omnino non posse). Die Schrift wird als „liber de lapsis" bezeichnet. Auf Cyprians Schrift

88): sine patre et matre dicit, non quod patrem et matrem non habuisset, sed genealogia illius non memoratur. Anders Philaster de haer. 148. Zur Gestalt des oben unterstrichenen Satzes liesse sich vielleicht vergleichen in Kp. 4: .... deo castitatem *plurimum placuisse*.

1) Praed. nennt ihn, wie Augustin, *Novatus*. Vgl. dazu Harnack in T. U. XIII, 1 p. 26 Anm. 4: der Name, „Novatiani" sei „inkorrekt gebildet, als hiesse der Mann Novatus .... Nannten sich die Anhänger des Novatian in Rom selbst Novatiani, so versteht man es, dass bald — namentlich im ganzen Orient — der Stifter des Schismas stets Novatus genannt worden ist".

desselben Titels passt die Angabe aber nicht, da diese vielmehr der laxen Auffassung gegenübertritt. Man könnte an eine spätere Schrift Cyprians [1]) denken, der in dieser Frage seinen Standpunkt nachher ja wiederholt änderte, bis er der Sprecher der karthagischen Synode wurde, welche allen bussfertigen Gefallenen Wiederaufnahme gewährte [2]). Aber da wir eine Schrift Cyprians unter dem Titel „de lapsis" haben, wäre das doch bedenklich. Es ist anzunehmen, Praed. habe blos darum gewusst, dass Cyprian solch eine Schrift verfasst habe, andererseits aber mit Novatian (bei ihm ja auch Novatus genannt) trotz des entgegengesetzten Standpunkts Cyprians Gegner Novatus verwechselt.

Die Worte können aber m. E. nicht zugleich auch auf eine Schrift des vorher genannten römischen Bischofs Xystus [3]) bezogen werden, schon um der Form des Aus-

1) Harnack will ep. 55 (53) Cyprians, an *Antonianus* darunter verstanden wissen.

2) Vgl. Harnack a. a. O. p. 19 Anm. 2.

3) Harnack hat a. a. O. p. 44 ff. die Stelle eingehend besprochen. Sie bietet ihm als äusseres Zeugnis den Abschluss seines Beweisganges, vermöge dessen er die pseudocyprianische Schrift „ad Novatianum haereticum, quod lapsis spes veniae non est deneganda" B. Sixtus II zuweist. Mit der Notiz sei einerseits der „liber ad Antonianum" gemeint, zugleich aber soll sie sich auch in besonderer Weise (a. a. O. p. 49) auf den vor Cyprian im 38. Kapitel genannten Xystus beziehen als zuverlässige Mitteilung „Sixtus II habe ein liber contra Novatianum de lapsis verfasst". — Hat nicht aber amende vielmehr schon Praed. jene Schrift „ad Novatianum" für cyprianisch gehalten und sie mit Cyprians „de lapsis" verwechselt? vgl. die oben wiedergegebene Ueberschrift mit der Angabe im Praed. Allerdings ist dieselbe (Harnack a. a. O. p. 2) erst später hinzugefügt, die Schrift zwar in den Cyprian-Codex aufgenommen, aber hier nicht ausdrücklich als von Cyprian verfasst bezeichnet. — Erwähnt sei noch, dass Hieronymus de vir. ill. 65 von B. *Cornelius* schreibt: .... scripsit epistolam ad Fabium Ant. .... et aliam *de Novatiano* et *de his qui lapsi sunt.*

drucks willen [1]). Bei zahlreichen Irrtümern des Praed. bezüglich der Chronologie römischer Bischöfe (vgl. Kpp. 16, 82, 84, aber auch 26 und 86) kann diese Notiz auch für Feststellung eines Zusammenstosses zwischen Sixtus II und Novatian keine allzu starke Stütze abgeben.

Das Problem der „recuperatio“ der „lapsi“ wird auch in Kp. 48 berührt vgl. w. u.

Endlich wird ein Hinweis genügen auf die Inhaltsangabe von Hieronymus' Schrift gegen Jovinian (adversus Iovinianum libri duo) in Kp. 82 (scripsit etiam contra hos Hieronymus presbyter certos libros, quos qui plenius legerit, et quanta bona virginitas et continentia et abstinentia habeat, discit, et quanta mala edacitas et luxuria habeat, perhorrescit), sowie auf die

1) Gewiss schreibt Praed. (Harnack a. a. O. p. 44 A. 1) in Kp. 88 ebenfalls von zwei Schriftstellern: post hunc autem scrip*sit* contra hos et Augustinus Hipponensis episcopus, et Hieronymus presbyter Bethlemites, vgl. auch Kp. 26: scrip*sit* contra eos librum sanctus Soter papa urbis, et Appollonius Ephesiorum antistes.

Aber in K. 38 liegt die Sache doch anders. Zwei Mal wird ein Bekämpfer der Novatianischen Haeresie mit einem „contra“ eingeführt (also nicht etwa: contra hunc . . . . Xystus . . . et . . Cyprianus scripsit oder: b. Xystus . . . et . . Cyprianus . . . scripsit contra Novatum etc., sondern): 1. *contra hunc* beatus Xystus martyr et episcopus, 2. et venerabilis Cyprianus martyr Christi, tunc Carth. pontifex (man beachte auch die vielen Epitheta, welche das folgende „scripsit“ von Xystus weit abrücken) *scripsit contra Novatum* librum de l. etc. Selbst wenn — ebensogut kann allerdings der erste Satz für sich gedacht sein (vgl. „unde Gregorius“ in Kp. 76) oder aber das Praedikat (wie Kp. 6, auch Kp. 44) ausgeblieben — das zu setzende „scripsit“ schon im ersten Satz dem Verfasser vorschwebte und die Fortlassung des Verbums veranlasste, so kann doch die Angabe nach dem zweiten „contra“ sich nur noch auf Cyprian und nicht mehr auf Xystus beziehen. — vgl. zu der St. auch „Arnobius“ im Psalmenkommentar (zu Ps. 138 MPL 53 Sp. 545) über Novatian „ut non solum recuperasse, quod amiserat, probaretur etc.

Sätze „debere spiritaliter[1]) scripturas advertere“ (docuit . . . Paulus) in Kp. 9 und „eos ministros esse Satanae etc.“ (von Barnabas gesagt vgl. w. u.) in Kp. 7.

An anderen Stellen wollen jedoch zweifellos Argumente und Beweisgänge der genannten kirchlichen Autoritäten selbst wiedergegeben werden,[2]) ja oft genug wird mit einem „inquit“ (vgl. Kpp. 15, 18, auch 26), „dicens“ (18, 29) u. dgl.[3]) ein Stück ausdrücklich als wörtliches Citat eingeführt (zuweilen mit vorausgeschickter Zusammenfassung des Inhalts)[4]).

Gleichwohl verhält es sich mit diesen Stücken nicht anders als mit den besprochenen. Durch Form und Inhalt erweisen sich diese Citate als Fälschungen des Verfassers. In Kp. 14[5]) lässt Praed. den römischen Clemens (vorher die Formel „*vere* natum

---

1) Vgl. übrigens Augustin in Kp. 9: Nazaraei . . . omnia . . . veteris legis observant, quae Christiani . . . non observare carnaliter, sed *spiritaliter intelligere* didicerunt.

2) So eigentlich bereits in der Widerlegung der Nikolaiten durch Johannes Kp. 4, oder in Kp. 5: mundum initium habuisse etc. Angelos autem omnipotentiam non habuisse etc., vgl. ob.

3) Praed. hat zur Einführung der Widerlegungen eine Fülle von Ausdrücken: „docens rationabiliter“ Kpp. 2, 4, 5, 6, einfach „docens“ Kpp. 7, 10, 11, 14, 15, 20, 35, 41, „ostendens“ Kpp. 19 und 20, „de quibus ait“ Kpp. 73 und 74, „dicens“ Kpp. 29, 34, 48 (86) u. s. w. Es fällt auf, dass dieselben Ausdrücke in nahe beieinanderliegenden Kapiteln stehn (vgl. ob.). Im Uebrigen können auch diese Einführungen (vgl. etwa noch „dicebat“ Kp. 8, „dicentes“ 18, „docuit“ 9, „reddens rationem“ 23, „convicit scripturarum ratione s.“ 24, „obiiciens eis . . . epistolam“ 25, „asserens“ 26, 47, „quod“ 38, „in eo“ (occurrit quod) 40, „ita“ 46, „unde“ 76) einen Beweis für die Beweglichkeit des Schriftstellers geben.

4) So in Kpp. 15, 24, 60.

5) Ueber Kp. 4 und 5 s. ob.; auch Kp. 34 liesse sich hier vielleicht heranziehen, vgl. ob. p. 12.

et passum d. n. J. Chr. etc. vgl. ob.) argumentieren: et evidenter ostendens, quod veritas inimica falsitatis falsum in se nihil penitus habere potuerit, sicut nec lux in se tenebras habere potest, nec benedictio maledictionem, et si ista commisceri possent, deum tamen docuit mendacio impossibile esse misceri.

Inhaltlich erinnern sie an Praed. III, 6 [1]) (impossibile est enim tenebris et lumini, bono et malo, vitae et morti, veritati et mendacio simul habere consortium). Der Aufbau aber hat ein genaues Seitenstück an dem Gregor-Citat in Kp. 73 (vgl. w. u.) [2]).

In der „Aphrodisius" zugeschriebenen Widerlegung Kp. 47 sind die Gedankengänge, abgesehn von der Reihenfolge, genau nach den Sätzen gestaltet, mit denen vorher in engem Anschluss an Augustin die Haeresie des Hierakas beschrieben war [3]): (adserens) *resurrectionem carnis* et novo et veteri testamento esse firmatam. *Infantes* autem iam homines esse, et sicut si quis eos occidat, homicidae suscipit crimen, sic qui eos *baptismate consecrat*, mercedem sibi de hominis salute

1) MPL 53 Sp. 640 C/D. vgl. auch III, 14 (l. c. Sp. 653 B): asseruit se nobis veritas, et fallacia est a veritate exclusa.

2) Man halte nebeneinander:

Kp. 73: Deus ergo lux est et quemadmodum caedi *potest* lux? . . . . *sicut nec* sol, qui in arbore inluxit.

Etiamsi solis *lux possit* a verberante concidi, in Christo *divinitas non posset* a cruciante contingi etc.

Kp. 14: (. . quod veritas inimica falsitatis) falsum in se nihil penitus habere *potuerit, sicut nec lux* in se tenebras habere *potest* . . . .

Et si ista commisceri *possent deum* tamen . . . mendacio *impossibile esse* misceri.

3) . . Ili *resurrectionem carnis* negant. Monachos tantum et monachas, et eos qui *coniugia* non habent, in *communionem* recipiunt. Ad regnum caelorum non pertinere *parvulos* dicunt, quia non sunt eis merita ulla certa minis quo vitia superantur.

adquirit. *Communionem* nulli negandam nisi his qui praetermissis *coniugibus* propriis alienas requirunt. Zur Form des Ausdrucks liesse sich vergleichen „homicidarum“ in Kp. 64 und „baptismate consecrando“ in Kp. 88.

Kp. 48 heisst es von Basilius gelegentlich des meletianischen Schismas (das Vorhergehende nach Augustin!): Quibus restitit sanctus Basilius episcopus Cappadociae, dicens *maiorem spei et fidei* (Genet.! vgl. ob.) *caritatem, quae omnia tolerat, et manum lapsis magis porrigendam.* Hortatur etiam desperantes recuperatione provocandos ut redeant: *siquidem etiam angelis in caelo gaudium faciat unus poenitens quam nonaginta novem qui non peccaverunt.*

Abgesehn von chronologischen Schwierigkeiten[1]) scheint es verdächtig, dass auf I Kor. XIII angespielt wird, welche Stelle Praed. auch Kp. 40 (I Kor. 13, 3) und 81 (I Kor. 13, 2) Schismatikern (von eigentlichen „Haeretikern“ unterschieden) gegenüber ins Feld führt. Basilius hat mit der Beweisführung ebensowenig zu thun, als dem Praed. über seine Bekämpfung der Meletianer überhaupt besondere Nachricht zu Gebote stand.

1) Als das Schisma des Meletius entstand (306), war Basilius noch nicht geboren (vgl. schon *Auvray*, Censure p. 48: . . . qu'il en fait contre les hérétiques, qui *commencèrent leur schisma devant qu'il fut né.*).

Allerdings hat es ja noch bis ins 5. Jh. hinein „Meletianer“ gegeben, wenngleich mit den Arianern vermischt und verschmolzen (cf. auch Aug. de haer. 48: nunc autem dicuntur Arianis esse coniuncti; Praed. hat diesen Satz ausgelassen). Aber Praed. drückt sich hier doch so aus, als ob Basilius (zu „episcopus *Cappadociae*“ cf. *Hieronymus*, de vir. ill. 62 von Bischof *Alexander*) gleich beim Entstehn des Schismas eingegriffen hätte (quibus restitit!). Praed. hat eben die Zeitverhältnisse nicht deutlich gesehn und sich einfach unter einem bekannten Namen im Gegensatz zu dem bei Augustin Erzählten etwas zurechtkonstruiert. Vielleicht spielte eine Verwechslung mit dem Schisma des Meletius von Antiochiên mit hinein.

Als wörtliches Citat bringt Kp. 15[1]) (Widerlegung des Colorbasius durch Theodotus von Pergamum) die Allegorie von der siebenfältigen Wirkung des Geistes, welche (vgl. ob. Abschn. III) nicht recht dahin gehört. Vielmehr musste erst die Lehre des Colorb. unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt werden (et has septem *ecclesias* etc.), um die Ausführung gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Sie berührt sich mit Darlegungen der Gnadenlehre im Sinne des Pelagius, mit einer derartigen Stelle in Praed. III (K. 28) auch stilistisch sehr nahe.

Wörtliche Citate wollen auch Kpp. 18 und 19 enthalten.

Kp. 18 (Theodorus und 32 Bischöfe zu Antiochien): . . . dicentes eis illud quod sanctus spiritus locutus est per prophetam: Vae his qui dicunt de bono malum, et de malo bonum, qui ponunt tenebras lucem, et pro luce tenebras: *constat ergo vos a vobis ipsis esse damnatos, qui eos vultis magnos et iustos adscribi, quos pro facti sui qualitate deus perpetuae gehennae incendio destinavit.*

Kp. 19 (Perigenes Argus gegen die Sethianer) . . . ostendens eis de uno sancto vero et iusto Isaac duos natos geminos uno pariter utero editos; unum ad superiora divinae gratiae penetrasse, alium ad inferiora inferi devenisse. *Unum itaque e duobus inquit: aut naturae malae sunt filii, et ambo sic quod sunt nati, damnandi sunt, aut naturae bonae sunt, et pro facti sui qualitate iuste alium benedictio coronavit, alium maledictio condemnavit.*

Das „a vobis ipsis esse damnatos" in Kp. 18 erinnert an „homines autem seipsos damnare" in Kp.

1) „una forma est, *inquit*, etc." Das Ganze ist zusammenfassend eingeleitet: docens septem ecclesias *in septiformi spiritu* consecratas.

23 [1]). Vor allem aber kann es gewiss kein Zufall sein, wenn in zwei aufeinanderfolgenden Kapiteln, beide Male (in Kp. 18 vgl. „*vos*“ etc., in Kp. 19 „*inquit*“) besonders als ipsissima verba des entsprechenden Kirchenmannes eingeführt, sich wörtlich übereinstimmend die Wendung findet: *pro facti sui qualitate.* Praed. hat auch hier wie oft den einmal hingeschriebenen Ausdruck beibehalten [2]).

Ferner sind die Sätze „unum . . . e duobus, inquit, etc.“ in Kp. 19 Beweisgängen im III Buch des Praed. völlig konform [3]). Vgl. auch zur Gegenüberstellung „benedictio . . . maledictio“ Pr. I, 14: „nec benedictio maledictionem“.

Endlich ist auch darauf hinzuweisen, dass die Geschichte von Jakob und Esau — an sich ein naheliegender Stützpunkt für Augustins Auffassung —

---

1) Vgl. auch am Schluss des „prologus“ zu B. III (MPL 53 Sp. 628): ut ex hoc *ipsi sui damnator* existat, qui catholicam doctrinam deserens, consensum suum huius libri voluerit contagione violare.

2) B. III hat im 1. Kp. (l. c. Sp. 632 c): post *facta sua* homines iudicare. Zu „perpetuae gehennae incendio“ Kp. 18 wäre vielleicht „incendium sempiternum“ III, 17 (Sp. 658 B) zu vergleichen, zu „unum ad superiora divinae gratiae penetrasse, alia ad inferiora inferi devenisse“ in B. II (l. c. Sp. 623 A vgl. B. III Kp. 5 Sp. 639 c) „et ab inferioribus inferiorum ad superiora superiorum ascendit“ (vgl. auch I, 60 im Tertullian-Citat: ad inferos inferiores).

3) III, 31 ist die Aehnlichkeit besonders frappant. Vgl.

Pr. III, 31.	Pr. I, 19.
Unum vobis eligite *e duobus.*	*Unum* itaque *e duobus,* inquit;
Aut bona est generatio et concupiscentia;	*aut* naturae *malae* sunt filii et ambo sic quod sunt nati . . . . .
aut malae sunt nuptiae *et* iniqua concupiscentia.	*aut* naturae *bonae* sunt *et* pro facti sui qualitate etc.

Aehnliche Alternativen liebt Praed. überhaupt vgl. III, 3 (Sp. 638 A), III, 8 (Sp. 646 D), III, 33 (Sp. 664 A); aber auch I, 88 (vgl. ob.): aut potest etc.

von Julian von Ecl.[1]) in ähnlicher Weise ausgelegt und verwendet worden ist wie hier, wo offenbar (vgl. auch vorher „ex quo semine sibi deus iustos *eligeret*, dazu ob.) mit den Sethianern Augustin getroffen werden sollte.

Kp. 24 (vgl. ob.) haben wir ein längeres Stück, das — wenigstens z. T. als wörtliches Citat[2]) — auf Euphranon, Bischof von Rhodus, zurückgeführt wird: „ . . Quos convicit scripturarum ratione sanctarum, in quibus legitur deus educere de terra panem ad confirmandum cor hominis et vinum ad laetificandum. *Vini autem non usus necessarius, sed nimietas inimica saluti culpanda est.* Carnis vero resurrectionem ab illo promissam esse, qui in praesenti mortuos suscitabat; qui si mentitus fuisset, mortuos utique suscitare non potuisset. Sanctos esse apices testamenti veteris sicut fundamenta domus, praeclare docuit, *dicens*, Fundamenta domus *circa squalida loca sunt posita*, ut ea quae sunt superius nullam *contumeliam stercorum patiantur.* Superiora ergo domus laquearibus auratis, parietibus pictis, et vario marmorum metallo sunt edita, *inferiora* vero, humori terreno vicina *digesta* etiam superiorum universa *suscipiunt. Quid ergo nunc faciemus?*

1) Op. impf. I, 132 (MPL 45 Sp. 1131): . . . et ostendit (sc. „gentium magister"), non in seminibus humani generis, sed in moribus esse distantiam, ... siquidem Jacob et Esau una seminis exceptione concepti, et una vi parientis effusi, diversa nimium *pro meritorum diversitate* pertulerint . . . . Esau enim profanus et fornicator . . . . . quaesivit *benedictionem* quam speraverat, nec adeptus est . . . . . Jacob autem quietus et mitis . . . ad hoc usque provectus est, ut sicut Abrahae et Isaac, ita etiam et Jacob deus in sancto populo diceretur (daran schliesst sich die Anwendung auf Israel und die Heiden, welche Praed. ebenfalls kennt vgl. III, 2 l. c. Sp. 633 Df.)

2) „dicens"; vorher zusammenfassend: sanctos esse apices . . . . docuit.

si auferimus inferiora, superiora corruunt. Tamen si destruenda erant inferiora, non hoc alius poterat nisi dei filius facere. *Videamus nunc*, utrumnam ipse destruxerit hoc quod nos dicimus permanere. Putatis, inquit, quia veni legem destruere aut prophetas? Non veni legem solvere, sed adimplere. Haec et his similia *dicens* sanctus Euphranon etc.

Die Widerlegung folgt wieder Schritt für Schritt der von Augustin entlehnten Schilderung [1]).

Zum Satz „*vini ... non usus ... sed nimietas ...* culpanda est“ (vielleicht auch als Zusatz des Schriftstellers gemeint, da im Indikativ) vgl. in Kp. 64 (jedenfalls als selbständige Ausführung gewollt): *non* ergo *vini haustu*, sed *nimietate* criminia committuntur (zu „culpanda est“ auch das „culpabilia“ und „culpantur“ in Kp. 2). Das Bild von dem dem Schmutz ausgesetzten Fundament des Hauses hat Parallelen bei *Arnobius* J. (vgl. Exk. II). Verwandtschaft in Gedanken und Ausdruck zeigt aber auch — trotz Verschiedenheit in Zusammenhang und Einzelzügen — das *Tertullian*-Citat in Kp. 60 [2]).

Es ist nun aber weiter (vgl. ob.) Praed. ein Meister spitzfindiger Logik. Besonders im III. B. tritt das hervor.

---

1) Die drei Punkte: 1. Weintrinken, 2. Auferstehung, 3. A. T. werden in derselben Reihenfolge behandelt wie vorher. Auch die Wortfolge „carnis ... resurrectionem“ bleibt die gleiche (wie in Kp. 47 „resurrectionem carnis“).

2) Vgl. besonders:

Kp. 60: ... *digesta* sua abluentem, ... ut *stercoreas iniurias suscipiat* ... cunctarum sordium est squalorem ... *perpessus.*

Kp. 24: ... ut nullam contumeliam stercorum patiatur ... *digesta* etiam ... universa *suscipiunt.*

Uebrigens zeigt Praed. eine ganz merkwürdige Vorliebe für ähnliche Situationen, vgl. in B. I noch Kp. 75, in B. III etwa Kp. 17 (l. c. Sp. 656 D).

In Antithesen [1]), in Schlüssen e contrario (dabei verschiedene Formen angewandt: Frage- [2]), Bedingungssätze [3]) u. s. w.) reiht dort der Verf. oft lange Ketten von Schlussfolgerungen aneinander. Dabei schiebt er gern rhetorische Fragen [4]) ein. Nun findet sich unter diesen Fragen wiederholt auch die hier gebrauchte: „*quid* (ergo) nunc faciemus"? [5]), ebenso wie die Struktur des Satzgefüges in Kp. 24 an sonstige Beweisgänge im Praed. (in der Art der Beweisführung zeigt Praed. wieder eine auffallende Aehnlichkeit mit Julian von Ecl.) erinnert [6]). Ebenso werden — wie hier — mit „videamus ergo" auch in B. III Schriftstellen zum Beleg eingeführt.

Auch dieses Stück kann, nach Ausdruck und Aufbau, von niemandem stammen als vom Verfasser des Praed. —

---

1) S. in B. III. z. B. Kp. 6 (l. c. Sp. 640 B), aber auch sonst oft genug; in B. I auch noch Kp. 19, vgl. ob.

2) Etwa III, 10 (l. c. Sp. 648 C): quid nunc dicturus est? Ego de labore meo dives sum, quia volui, quia cucurri? Non hoc dicit, sed dicit etc.

3) Cf. III, 1 (l. c. Sp. 632 D): Et tamen, si ipse creavit, quos praedestinavit ad poenas, praevenit meritum occidendi ... Hoc deus noster nunquam fecit; oder III Einl. (l. c. Sp. 629 C): si enim praedestinatio finibus suis terminum fixit, iniusta est lex, quae fines cupit invadere alienos etc.

4) So: „et nos quid dicimus?" (Sp. 658 A), „ut quid nunc volucrimus?" (Sp. 658 D), „quid nunc iubetis?" (Sp. 659 B), „quid tu dicis?" (Sp. 663 C), „quid nunc agimus?" (Sp. 668 C) u. a.

5) Vgl. B. III Einl. (l. c. Sp. 629 D): utrumque scriptum est; *quid nunc faciamus* eligite; III, 8 (Sp. 646 D): si ita est, *quid nunc faciemus* de te, qui non petis?

6) Vgl. B. III Einl. und die Schlussketten in III, Kp. 1 (l. c. Sp. 632 D).

I, 24:	III, Einl.	III, 1.
Quid nunc faciemus?	quid nunc faciamus, eligite.	
Si auferimus inferiora,	Si iam sunt vasa irae	... si ipse creavit, quos

Kp. 25 (Epiphanius von Ancyra gegen die Tatianer):

a) .. obiiciens eis Pauli apostoli epistolam ad Timotheum primam, eo quod habeant cauteriatam conscientiam, prohibentes nubere et abstinere docentes a cibis, quos deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus et his qui cognoverunt veritatem; quia omnis creatura dei bona est, et nihil abiiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur. Sanctificatur enim per verbum dei et orationem.

b) Abstinentes autem nostros catholicos idcirco laudamus, quia non accipiunt cibos, (im Text fehlt offenbar: *non*) quasi qui dicant malum esse accipere, sed bonum dicunt et optimum, quod se asserunt esse *ad percipiendum indignos*. Sic fit ut et illud statutum apostoli conservetur, quod ait. Non manducans manducantem non iudicet, et manducans non manducantem non spernat. Non enim creaturam accusat, sed se talem esse pronuntiat, qui se dicat huius epulis refici non mereri.

Der zweite Abschnitt könnte auch hier blos als erläuternder Zusatz des Verfassers gemeint sein. Er kann aber auch in keinem Falle als wirkliches Citat betrachtet werden, denn

---

superiora corruunt	aptata a deo ut peccent ..... fundamus nos etc.	praedestinavit ad poenas, praevenit meritum occidendi .....
(zu ergänzen etwa: das darf nicht geschehn).		Hoc deus noster nunquam fecit.
Tamen si destruenda erant inferiora, non hoc alius poterat nisi dei filius. Videamus ergo, utrumnam etc. (Schriftbeweis Matth. 5,17).		Si vester est aliquis alius, ipsi isti irrogate blasphemias. De deo autem nostro dicit propheta etc. (Schriftbeweis).

Vgl. zum letzten Passus l. c. Sp. 633 B: *videamus ergo* vasa irae quo ordine aptentur in interitum. *Audi apostolum* (es folgt 2 Tim. 2, 20—22); cf. auch vorher Sp. 632 A: videamus nunc, si non etc.

1) erinnert „non enim creaturam accusat“ im letzten Satz an Wendungen in Kp. 2 („et nihil in creaturis omnibus esse, quod possit pro sua natura esse vituperabile“) oder Kp. 35 (... et carnis humanae non naturam esse culpandam)[1]);

2) stellt sich die eigentümliche Motivierung des Fastens, als Ausdrucks der Demut im Sinne der Ueberzeugung vom eigenen Unwert, in einen Zusammenhang mit der Gesamtauffassung des Praed., welche in der ersten Hälfte der Widerlegung mit den Worten des Paulus ausgesprochen wird „omnis creatura dei bona est“ [2]), wie insbesondere mit der — offenbar (vgl. ob.) in besonderen Verhältnissen wurzelnden — Abneigung des Verfassers gegen jede Ueberschätzung der Askese.[3]) — Nach Kp. 29 soll „sanctus Joannes Constantinopolites episcopus“ (Chrysostomus) die Tessarakaidekatiten dadurch zur Annahme der allgemein-kirchlichen Praxis bewogen haben, dass er und „sein Klerus“ mit ihnen eine Osterfeier abhielt. Dann habe er gesagt: sicut *nos vobiscum celebravimus pascha* (vorher: abiit cum clero suo et *cum eis pascha celebravit)*, venite et vos nobiscum

1) Vgl. accusare in ähnlichem Sinn B. III in Verbindungen wie „accusa reatum in homine“ (Sp. 638 A) oder „dei autem institiam accusatis“ (Sp. 640 A); zu „sic fit, ut illud statutum apostoli conservetur“ cf. Sp. 621 B: „certaque sit nostris sensibus apostolico ore sententia“.

2) Aehnlich B. I Kpp. 2, 19, 35, 65 und 66. Ethisch gewandt ergab sich daraus die Betonung des freien Willens (von Gott gut geschaffen, wird der Mensch durch eigenes Verschulden schlecht) cf. Kp. 18 und 19 (vgl. ob.).

3) Was von Gott „gut“ geschaffen ist, kann man ruhig hinnehmen und geniessen, cf. auch Kp. 24 und 64 (ebenso 35 und 66). Damit steht im Zusammenhang die Schätzung von Ehe und Konkupiscenz im Sinne Julians in B. III. Der Satz vom „Gutgeschaffensein“ wird hier in B. III besonders auf den Gegensatz gegen die Praedestinationslehre zugeschnitten, vgl. w. u.

suscipite[1]). — Dieser Ausspruch wird nicht anders zu beurteilen sein als etwa der angebliche Satz aus dem Damasusbrief in Kp. 85[2]).

Unter den wörtlichen Citaten sind aber auch einige, welche auf bekannte Kirchenmänner derart zurückgeführt werden, dass wir auch die Lehranschauung der Genannten, zur Prüfung der Etikette auf ihre Richtigkeit, vergleichend heranziehen können. Es sind das:

1. das lange *Tertullian*-Citat in Kp. 60,
2. die unter dem Namen des „*Gregorius*“ in Kpp. 73, 74 und 76 gegebenen Widerlegungen.

Wir beginnen mit letzteren. Zunächst muss schon auffallen (vgl. w. u.), dass bei verschiedenem Thema gerade in nahe zusammenliegenden Kapiteln derselbe

---

1) vgl. auch in Kp. 29: „... in multis civitatibus obtinuit“ mit Kp. 21: „... per singulas sunt civitates damnati“ oder auch mit Kp. 22. Anhänger der alten kleinasiatischen Osterpraxis hat es im Orient noch lange gegeben. Nach Athanasius war diese Praxis noch im 4. Jh. in der ganzen Diözese Oriens üblich. Und, obgleich in Nicaea für judaistische Ketzerei erklärt, hat diese Richtung noch auf dem Konzil zu Ephesus 431 eine Rolle gespielt (vgl. Hefele, Konz. gesch.). Für ein besonderes Vorgehen gegen sie von seiten des Chrysostomus aber giebt es sonst kein Zeugnis.

2) Ueber den Damasus-Brief sowie über die angeblich von „Theodorus“ stammende Widerlegung der Florianer vgl. ob.

Wir sahen, dass Praed. Kp. 65 den Coluthiani aus dogmatischen Rücksichten genau das Gegenteil von dem zuschrieb, was nach Augustin ihre Lehre ausmachte (Aug.: deum *non* facere *mala*; Praed.: deum creasse mala et bona, weiterhin eine wieder echt „Juliansche“ Scheidung von „substantia“ und „species“). Damit war er aber den in Kp. 66 nachfolgenden Florianern ins Gehege gekommen (nach Augustin Vertreter des gegenteiligen, ebenfalls haeretischen Extrems: deum creasse mala) und bot dann da eigentlich einfach dasselbe etwas modificiert (malas *animas* et bonas a deo creari). Dann gab er dem wieder eine auf Augustin hinzielende Wendung

Gewährsmann erscheint: „de quibus ait Gregorius episcopus“ (Kpp. 73 und 74), „unde Gregorius“ (76).

Praed. kann bei dem „Gregorius episcopus“ kaum an einen anderen [1]) gedacht haben als an Gregor von Nazianz [2]), gewiss den bekanntesten und „orthodoxesten“ Gregor, den er ausfindig machen konnte. Daneben könnte höchstens noch Gregor von Nyssa in betracht kommen. Es findet sich aber weder bei

(... qui malitiosi sunt ... non mutantur). Das führt ihn endlich in der Widerlegung zu direkter Polemik (... constat ergo animas bonas a deo conditas; je nach der „diligentia“ oder „negligentia“ könnten sie besser oder schlechter werden). Sprachliche Uebereinstimmung mit anderen Stellen im Praed. (auch über den als Beispiel für das Schlechtwerden der Guten genannten Judas schreibt Praed. III, 5 ganz ähnlich) machten es neben der eben erwähnten Tendenz (zu der scharf markierten Anschauung vgl. die ob. citierten Stellen bei Julian, im Op. imp. 3, 144 und 2, 20 MPL 45 Sp. 1305 und 1149) zweifellos, dass die Widerlegung des „Theodorus“ aus derselben Schmiede stammte wie das Vorhergehende.

Der Satz in Kp. 85 aber, welcher aus einem Brief des B. Damasus an Kaiser Valentinian entnommen sein will, ist vielmehr, wie wir sahen, — dem unmittelbar Vorhergehenden völlig konform — nach dem vorher Geschriebenen gestaltet.

1) Man könnte noch (Oehler im Register des Corp. Haer. I p. 409 „Gregorius *papa*“!) an Gregorius Thaumaturgos denken und etwa in seinem bei Gregor von Nyssa und Rufin erhaltenen Glaubensbekenntnis (Hahn, Bibl. der Symbole p. 253 f.) zu Kp. 74 vergleichen (ich gebe die alte lateinische Uebersetzung): unus deus ... *perfectus perfecti genitor*, filius verus de patre vero ... et *unus spiritus sanctus perfectus* ... perfecta vita viventium ... *trinitas perfecta*. Aber — die vielfach bestrittene Echtheit des Symbols vorausgesetzt — die Uebereinstimmung mit Praed. ist da doch offenbar nur eine zufällige, umsomehr als gerade die gleiche Fassung der entsprechenden Stelle bei Praed. andere Gründe hat (vgl. u.). Auch fänden wohl die sonstigen in Kp. 74 gebrauchten trinitarischen Formeln bei dem grossen Origenisten des 3. Jh. kaum eine Stelle. Anklänge an sonstige charakteristische Stellen in den Citaten lassen sich bei diesem Gregor nicht nachweisen.

2) So schon das Register der opp. Sirmondi ed. Baune, danach MPL 53 Reg.

diesem noch auch bei jenem eine den fraglichen „Citaten“ des Praed. gleichlautende Stelle. Es ist auch von vornherein unwahrscheinlich, dass einer der beiden kappadozischen Theologen sich so ausgedrückt hätte. Zunächst Kp. 74[1]). Da erinnert es zwar an das Schibboleth der Kappadozier — *μία οὐσία* (*φύσις, θεότης*), *τρεῖς ὑποστάσεις* (*ἰδιότητες, πρόσωπα*) —, wenn wir am Schluss des Kapitels lesen: Non enim sicut sunt *tres personae*, sic *tres deitates*, sed sunt tres, pater et filius et spiritus sanctus, sed *una deitas*, una maiestas, una virtus, una voluntas et una *substantia* confitenda.“ Ja es finden sich bei beiden Gregoren Stellen, an welchen die Uebereinstimmung mit dem angeführten Satze eine ziemlich weitgehende ist[2]). Auch die *χαρακτῆρες*, die Unterscheidungsmerkmale, welche jene für die drei Hypostasen aufstellten (neben der *ἀγεννησία* des Vates das *γεγεννῆσθαι* des Sohnes und das *ἐκπορεύεσθαι* des Geistes) sind vorhanden: ... *pater* ..... *ex se genuit filium* ..... *ex patre procedit spiritus sanctus.*

Aber die Anschauungen der Kappadozier in diesen Stücken waren der Mit- und Nachwelt ja bald in Fleisch und Blut übergegangen. An ihre Sätze klingen die verschiedensten Symbole jener Zeit an und zum Teil

---

1) Vgl. zum Folgenden ausser den Dogmengeschichten: Ullmann, Gregor von Nazianz 2. Aufl. Gotha 1867; zu Kp. 74 insbes. p. 292 ff.

2) Vgl. Gregor von Nazianz Or. XXX. (theol. 4) T. I p. 561, Or. XXXI (theol. 5) T. I. p. 565, 577, auch Ep. ad. Cled. I T. I p. 92 im Gegensatz zu Apollinaris; noch ähnlicher Gregor von Nyssa an Stellen wie ep. 5 (MPG 46 Sp. 1032): *εἰ δέ τις δύο ἢ τρεῖς θεοὺς ἢ τρεῖς θεότητας λέγει, ἀνάθεμα ἔστω .....“Οσοι δὲ τῷ κανόνι τῆς ἀληθείας στοιχήσουσι καὶ τὰς τρεῖς ὁμολογοῦσιν, ὑποστάσεις, εὐσεβῶς ἐν τοῖς ἑαυτῶν ἰδιώμασι γνωριζομένας, καὶ μίαν πιστεύουσιν εἶναι θεότητα, μίαν ἀγαθότητα, μίαν ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.*

so, dass die Fassung in solchen Bekenntnissen den Formeln des Praed. noch weit ähnlicher ist als in den Sätzen der Gregore [1]). Auch sonstige trinitarische Formeln im I. B. des Praedest. kommen Kp. 74 dem Wortlaut nach nahe; vgl. Kpp. 36, 41, 90 (auch 26 und vielleicht 20: unum et verum deum in partes substantiales dividi omnino non posse). Ebenso finden wir in dem entsprechenden Kapitel bei Philastrius (de haer. 93) [2])

---

1) Man vergleiche von abendländischen Symbolen schon Stellen im Glaubensbekenntnis des römischen Bischofs *Damasus* (bei Hahn p. 271 ff.) oder im Symbol des I. Konzils zu *Toledo* (c. 400 a. a. O. p. 210); vgl. weiterhin bei *Victricius* von *Rotomagum* (a. a. O. p. 285), oder bei Bachiarius (p. 286), auch das Bekenntnis der von Hunerich nach Karthago berufenen Bischöfe (i. J. 484; bei Hahn p. 218); im symbolum Quicunque: ... unum deum in trinitate et *trinitatem in unitate* veneremur *neque confundentes personas* neque *substantiam separantes*, Alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, sed patris et filii et spritus sancti *una* est *divinitas, aequalis gloria*, coaeterna *maiestas*.

Der Sache nach noch näher liegen die Glaubensbekenntnise des Pelagius (bei Hahn p. 288 ff.) sowie des Julian von Eclanum (bei Hahn p. 293 f. ein Teil davon, das Ganze bei Mge PL 45 Sp. 1732 ff., übrigens nicht von Allen Julian zugeschrieben); vgl. ob. Bei Pelagius heisst es: tota deitas sui perfectione aequalis est ... unam eandemque dicimus trinitatis esse substantiam et unum ex tribus personis fatemur deum .... Itaque substantia unum sunt, personis ac nominibus distinguuntur. Bei Julian: quia tota trinitas potestate *deitatis* et *substantiae* unitate coniuncta est (vorher vom heiligen Geist: aequalem ... *voluntate*, operatione, perpetuitate, substantia). Zu beachten ist: Pelagius und Julian („ex *patre* procedentem") haben das „*filioque*" ebensowenig wie Praed. (ex patre procedit sp. s.").

2) bei Oehler l. c. p. 88 ff: triformem enim quandam dicentes (nach Lesa. A) substantiam multo *blasphemant* ... Ergo et *vera persona* patris, quae misit filium, et est vera persona filii, quae advenit de patre et est vera persona spiritus, quae *a filio* (NB anders Praed. vgl. ob.) et patre missa est. *Trium* itaque harum *personarum una* est veritas, *maiestas* et *substantia*, aequalitas et *divinitas* sempiterna ... ut in distinctione nominum ac trium *personarum* non est

ähnliche Formeln und Sätze. — Fassen wir aber die Stelle im Einzelnen näher ins Auge.

In ziemlich engem Anschluss an Augustin spricht Kp. 74 von den „Triscelidae", Haeretikern, welche Gott der Summe von Vater, Sohn und Geist gleichsetzten, einen dreigestalten (triformem) Gott behaupteten, so dass jede der drei Personen ein Teil von Gott sei. So gäbe es eine „trinitas in unitate" [1]). Nun die Widerlegung des „Gregorius". An der Spitze eine Wendung, die sich wörtlich ebenso als Anfang des Gregorius-Citates in Kp. 73 findet: *infelices et miseri non vident.* Davon abhängig der Satz: quia totam ipsam trinitatem blasphemant (cf. dazu „totam trinitatem negare" in Kp. 41 und „blasphemant" bei Philastr. de haer. 93 vgl. ob.). Weiterhin aber hat offenbar der Schlusssatz von Kp. 74 bei Augustin das Stichwort hergegeben: *perfectus.* Was wäre das für ein Gott, der nicht in sich vollständig wäre (es giebt kein Gottsein, das nur den Teil eines anderen darstellte), fährt Praed. fort. — Es ist offenbar der Wortlaut bei Praed. aus jenem Satze Augustins herausgebildet worden unter Heranziehung bestimmter Formeln. Man vergleiche:

Aug. Kp. 74.	*Praedest.*
... nec sit *perfectus in seipso* vel pater vel filius vel spiritus sanctus.	Non est enim deus nisi qui *in seipso perfectus* est. Perfectus ergo *pater* perfectum *ex se genuit filium*, perfectus *ex patre procedit spiritus sanctus.*

aliqua *naturae* diversitas ... harumque trium personarum unam qualitatis *substantiam*, *maiestatem* et potentiam cognoscamus.

Es könnte zwischen Philastrius und den Formeln in Praed. I, 74 gut ein Zusammenhang bestehn.

1) Vgl. ausser den bezeichneten Stellen in Praed. I (Kpp. 26, 41, 90) das Symbolum Quicunque (s. ob.). Freilich redet auch schon Gregor von Nazianz in der ἔκθεσις πίστεως (Kp. 8) von der Einheit in der Dreiheit und Dreiheit in der Einheit.

Gegen solche Sätze war der Einwand möglich: ist jede der drei Personen voll und ganz, „vollständiger“ Gott, dann sind es doch drei Götter. Dem begegnet Praedest. (Gregor) mit dem Satze: die drei Vollkommenen (Vollständigen) machen nicht drei Götter aus, sondern einen, denn es ist eine Gottheit: tria perfecta *non faciunt* (cf. bei Augustin: quae istam faciunt trinitatem) tres deos, sed unum, quia una est deitas[1]). Dann folgt der ob. erwähnte Satz: non enim sicut tres personae, sic tres deitates, *sed* sunt tres etc., sed una deitas etc. .... *confitenda*[1]): entweder das Stück einer Bekenntnisformel (vgl. die Uebereinstimmung mit den in den Anmm. wiedergegebenen Symbolen, das schlecht anschliessende doppelte „*sed*“ und das „*confitenda*“ am Schluss) oder eine Reminiscenz an Philastrius (vgl. ob. Anm.). —

Das Stück in Kp. 74 kann nicht von Gregor von Nazianz oder Nyssa stammen: die Verarbeitung des Augustinschen Textes in demselben Kapitel, die Einleitung wörtlich gleichlautend[2]) mit der in Kp. 73, die Formel am Schluss!

Aber es hätte wohl auch kaum ein Gregor so ohne weiteres mit Beziehung auf jede der Hypostasen den Satz unterschrieben: „non est enim deus nisi qui in seipso

1) Vgl. im Symb. Quicunque: ... non tres dei etc.; etwa noch im Bekenntnis des Phoebadius von Aeginnum (bei Hahn p. 259): non tres deos, sed patrem etc.... unum deum esse.

2) Gregor müsste dann ausdrücklich beide Sekten im Zusammenhang bekämpft haben! Praed. hat aber ja auch sonst die Gewohnheit, sich in beisammenliegenden Kapiteln zu wiederholen. — Vgl. auch zu „non vident“ das „non videntes“ in Kp. 75, ausserdem das „infelices“ von den Haeretikern in Kp. 37, Praed. III, 10: magnus infelix; cf. auch Arnobius J. im Psalmenk. „infideles et miseri“ MPL 53 Sp. 558 vgl. w. u.).

perfectus est. Dass allen Hypostasen die Gottheit voll und ganz eignete, hätte er zugegeben, auch dass jede der drei Personen ein τέλειον sei [1]). Nicht aber dass jede von ihnen als Gott ein in sich „perfectus" wäre. Dazu stand dort der Gedanke der Bewegung, der ständigen Uebertragung und Uebermittelung der Gottheit vom Vater auf Sohn und Geist — damit aber war ein gewisser Vorrang des Vaters im Gottsein gegeben — noch zu sehr im Vordergrund. Erst die Theologie einer späteren Zeit hat diese Unebenheit ausgeschliffen, zu einer Form, in welcher uns die Trinitätslehre auch hier vorliegt [2]).

Wir kommen zum Gregor-Citat in Kp. 73. Hier liegen zwei Gedanken ineinander:

1. Die Gottheit Christi konnte nicht leiden, ebensowenig wie das Licht der Sonne leidet, das auf

---

1) so Or. XXIII T I. p. 430; Gregor von Nazianz bezeichnet auch oft (z. B. Or. XXXI — theol. 5 — T. I p. 558) die Trinität als die für Gott denkbar vollkommenste Art des Seins. Bei Gregor von Nyssa ep. 24 (MPG 46 Sp. 1094) ist das dem Sohn und Geist zugeschriebene „τέλειος"-Sein im Sinne von „Fehlerlosigkeit" gemeint.

2) Vielleicht fällt gerade auch von Kp. 74 aus Licht auf das Verhältnis des Praed. zu dem gleichfalls rätselhaften „Conflictus" des „Arnobius" (vgl. u. Exk. II). Anscheinend parallel zu Pr. I, 74 laufen da die Ausführungen Cfl. I, 9 (MPL 53 Sp. 250 ff.; vgl. unter den Einwänden des „Serapion"): .... sed unus quisque in sua persona *perfectus* est *deus* .... Pater perfectus deus, filius perfectus deus, spiritus sanctus perfectus deus, *tres faciunt deos.* Aut enim *tertiam partem* unus deus habet .... si unusquisque in sua deitate perfectus est; auch weiterhin Ausdrücke wie (Sp. 252) „unius divinitatis", „unius maiestatis." — Finden sich auch sonst Berührungen zwischen beiden Schriften (vgl. u.) und waren die Ausführungen des Praed. hier durch Augustin veranlasst, so scheint — falls nicht die Aehnlichkeit des Themas die Uebereinstimmung veranlasste — die Annahme unabweisbar, dass Praed. vor dem Cfl. geschrieben und in diesem benutzt ist.

einen Baum fällt, wenn man den Baum umhaut, obgleich doch der Sonnenschein zu allererst von der Axt berührt wird.

2. Nicht hat die Gottheit Christi gelitten wie die Seele mit dem Körper leidet, vielmehr war Subjekt des Leidens blos die menschliche Seele Jesu, was er selbst (Math. 26,38) bestätigt. Das ist im Grunde die Auffassung des Origenes [1]), dass zwischen dem Logos und der menschlichen Seele Jesu keine Vermischung stattgefunden habe, dass vielmehr der Logos „in seiner Apathie" verblieben sei und nur die Seele Jesu gedürstet, gehungert, gekämpft und gelitten habe.

Diese Auffassung aber hat streng genommen in der Anschauungsweise der Kappadozier keinen Platz. Zwar wird bei den Gregoren die Leidensunfähigkeit Gottes bezw. der Gottheit in Christus oft genug auf das nachdrücklichste betont [2]). Das bezeichnete Bild aber findet sich dafür bei keinem von beiden. Und es ist auch sachlich ein Unterschied vorhanden. An sich kann auch hier die Gottheit nicht leiden. Aber der Logos hat in gewissem Sinne, als mit dem Fleische vermischt, da als „Vergotter" im Fleische mit vorhanden doch auch am Leiden teil [3]). Und trotz detaillierter Aus-

1) cf. Harnack D. G. I[3] p. 369. Nach Socrates h. e. III, 7 ist diese Anschauung schon früher vertreten worden.

2) Es wird an vielen Stellen von Christus in Ausdrücken geredet, die sich im dem Satze zusammenfassen liessen: *παθητὸν σαρκὶ, ἀπαθῆ θεότητι* (Gregor von Nazianz, Ep. ad. Cled. ctr. Apoll. T. II p. 85, cf. auch Or. XXX — theol. 4 — T. I p. 543).

3) cf. Gregor von Nazianz Or. XXX (theol. 4) T. I p. 543: . . . *τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ καὶ τῷ . . . κενωθέντι* etc.; in derselben Rede nennt er Christus den „der Sünde gegenüber leidensfähigen Gott" (. . . *θεῷ παθητῷ κατὰ τῆς ἁμαρτίας*). Am charakteristischsten vielleicht Gregor von Nyssa im Antirrh. (MPG 45 Sp. 1255): nicht die Gottheit selbst habe ge-

führungen darüber, welche Functionen der θεότης und welche Christus „ὡς ἄνθρωπος“ zuzuschreiben seien [1]), kann sich Gregor von Naz. doch energisch gegen den Vorwurf wehren [2]), er teile „die vorzügliche und bewunderungswürdige Einheit“. Lehrten doch die Kappadozier „im Interesse der Vergottung der menschlichen Natur“ (Loofs) eine κρᾶσις, μίξις beider Naturen [3]). Streng scheidet beides das III. B. des Praed.: omnia enim passibilitatis genera, a deitate sublata, soli filio hominis poterant convenire etc. (III, 14 l. c. Sp. 652, vgl. auch Sp. 645) [4]). Gregor von Nazianz aber kann auch schreiben: „Das über alles Leiden erhabene Göttliche wird, mit dem Menschen Jesus vereinigt, dem Leiden unterworfen.“

Was nun den zweiten Gedanken anlangt, so wird bei den Kappadoziern zwar oft genug hervorgehoben, dass Jesus wie einen νοῦς (gegen Apollin.) so auch eine ψυχὴ gehabt habe. Wenn aber jemand (Gregor von Naz. ep. ad Cled. T. II. p. 87) schrieb: „.... als ob nämlich das, was den Körper bewegt, (= Seele) auch litte“ — so scheint es doch, als ob ihm die Annahme nichts weniger als geläufig war, dass die menschliche Seele an Stelle der Gottheit gelitten habe. Viel-

---

litten, sondern sie habe durch ihre Verbindung mit dem Leidenden „das Leiden jenes auch zu einem ihr eigenen“ gemacht.

1) Or. XXIX (theol. 3) T. I p. 537 ff. und Or. XXX (theol. 4) p. 551.

2) Ep. ad. Cled. I, T. II p. 84 ff., ep. ad. Cled. II T. II p. 94 ff.

3) So kann es auch Or. XXIX heissen: τοῦτο ἀνθρωπινὸν, ἐκεῖνο θεῖον, ὅλον τοῦτο θεότητος.

4) Die Stelle setzt sich mit den Arianern auseinander. Der Gegensatz gegen diese (vgl. ob.) kann auch I, 73 gut sowohl den Zusatz als die Widerlegung in dieser Form veranlasst haben.

mehr klingt das eher nach der bei Philastrius [1]) vertretenen Auffassung, als könne auch die menschliche Seele eigentlich nicht leiden. Vor allem aber findet sich, so weit ich sehe, die in Frage kommende Anschauung des Origenes nirgends in den Schriften der beiden Gregore, ebensowenig auch das hier gebrachte Schriftcitat Mtth. 26,38 [2]). — Auch das Citat in Kp. 73, dem Gedankeninhalt nach den kappadozischen Gregoren fremd, mit einem Schriftwort versehen, dass sich bei ihnen nicht findet, kann von keinem dieser Gregore stammen. Die darin ausgesprochene christologische Anschauung ist die des Praedestinatus. Das wird uns aber weiter auch bestätigt durch die Form des vorliegenden Abschnittes.

Nicht nur, dass zum Schluss das „et hinc dixisse sufficiat etc." bei einen Citat nicht recht am Platze scheint; auch nicht blos, dass wir schriftstellerische Verwandschaft mit Kp. 14 (vgl. ob.) sowie Gleichlaut eines Satzes in Kp. 73 und 74 (infelices etc.) feststellen konnten: Wenn wir uns den Text von Kp. 73 genauer ansehn, so bemerken wir, dass wir es da nicht nur mit zwei verschiedenen Gedanken zu thun haben, sondern mit zwei ursprünglich getrennten Stücken.

Es ist kein rechter Zusammenhang da. Der Faden reisst ab, ein anderer wird angeknüpft, dann wieder der erste aufgenommen. Auch einzelne Worte, mit denen ein neuer Satz angereiht wird, wollen nicht passen.

Kp. 73 lautet: Septuagesima et tertia haeresis est

---

1) Phil., de haer. 92: . . . errans in eo quod *non solum divinitas pati non potest naturaliter*, ... verum etiam *nec anima hominis*, quae a deo facta est etc.

2) Dagegen wird die Stelle bei Phil., de haer. 69 citiert.

Theoponitarum. Hi dicunt in Christo, dum pateretur, divinitatem sic doluisse *sicut potest dolere anima dum corpus suppliciis agitur.* De quibus ait Gregorius episcopus: Infelices et miseri non vident in arboribus, quando ferro caeduntur, solem quidem esse in arboribus; numquid omnino dolet solis splendor, quem utique, antequam ad lignum perveniat, priorem ictus ferri contingit? Deus ergo lux est, et quomodo caedi potest lux? *Nam quod anima sit quae doleat in corpore, hinc advertimus, quod recedente anima de corpore nulla potest corpus sentire nec adversa nec prospera. In corpore ergo domini nostri Jesu Christi anima humanitatis sensit, quam cum corpore adsumpsit, non ipse qui adsumpsit,* sicut nec sol, qui in arbore quam memoramus inluxit. Etiamsi solis lux in arbore possit a verberante concidi, in Christo divinitas non possit a cruciante contingi, quia solis lux creatura est, hic autem creator agnoscitur et probatur. *Nam quod anima humanitatis senserit passionem, ipse dominus ait ad discipulos suos, dicens, Tristis est anima mea usque ad mortem.* Et hinc dixisse sufficiat. Accedamus ad reliquos.

Die unterstrichenen Sätze scheinen wie auseinandergerissen und unterbrechen doch wieder mit dem mittleren Stück den Zusammenhang. Dagegen schlösse sich der Satz „nam quod anima etc.“ gut an den ersten Satz an. Ebenso der mit „sicut nec sol“ beginnende[1]) an den mit „quodammodo caedi potest lux“ schliessenden. Es mag Praed. ursprünglich nur auf das bei Augustin Gebotene bezug genommen haben und geschrieben: ... hi dicunt in Christo, dum pateretur, divinitatem — doluisse. — De quibus ait Gr. ep.: infelices et miseri etc. ..... deus ergo lux est, et quomodo caedi *potest* lux? sicut

1) Zum Aufbau vgl. ob. zu Kp. 14.

nec sol, qui etc. ... inluxit. Etiamsi solis lux in arbore *possit* a verberante concidi, in Christo etc. ... agnoscitur et probatur.

Es ist gut möglich, dass ihm ein Stück ähnlichen Inhalts fertig vorlag (wenn auch die Fassung — wegen der Uebereinstimmung mit Kp. 14 — von ihm selbst stammt). Denn gerade diesen Gedanken finden wir — ebenso wie das in Kp. 80 enthaltene Bild — wieder in den beiden Praed. nahestehenden „Arnobius"-Schriften, dem Conflictus[1]) wie dem Psalmenkommentar[2]), ebenso bei Faustus von Rhegium[3]); ähnlich auch bei Rufin[4]).

Praed. hat dem Gedanken dann aber noch eine andere Wendung gegeben, später ein weiteres Stück damit zusammengearbeitet bezw. Eigengeschaffenes dazwischen eingefügt: – sic — sicut potest dolere anima, cum corpus suppliciis agitur. Daran konnte sich dann knüpfen: nam (?) quod anima sit etc. ... prospera. In corpore ergo (passt nicht recht, autem?) domini nostri

---

1) Arnobius, Conflictus II, 22 (MPL 53 Sp. 303 vgl. auch u. Exkurs): verbi gratia dicamus: securis ictu arborem cum verberaveris, et splendorem solis, si eum simul percusseris, arbori quidem infligis vulnus, solem vero et splendorem simul percutis, et calorem impassibilem derelinquis (im Folgenden ist dann das Bild etwas anders pointiert).

2) Zu Psalm 68 (MPL 53 Sp. 421): non enim potest simul pati divinitas; sicut sol, si in ligno sit, *quando conciditur*, simul concidi non potest etc.

3) Bei Mamertus Claudianus, de statu animae 1, 5 MPL 53 Sp. 704 (cf. auch Faustus, epp. III und VI): cum sicut lux nullam sentire possit plagam vulneris, ita et auctor lucis.

4) Im Commentar. in Symbol. apost. 12 (MPL 21 p. 351): quantum putas natura *solis* illo *inferior* est? quantum creatura sine dubio creatore. Intuere nunc, si *solis radius* in *coeni* alicuius voraginem dimittatur, nunquidnam aliquid inde pollutionis acquirit?

Jesu Christi anima humanitatis sensit etc. ... adsumpsit. Nam quod anima humanitatis etc. ... usque ad mortem.

Wie man sich das aber auch im Einzelnen vorstellig machen mag: Das Eine wird man festhalten müssen, dass wir es in Kp. 73 nicht mit einem einheitlichen Stück zu thun haben, also mit keinem zusammenhängenden Citat.

Wir werden nach dem Bisherigen schon mit einem gewissen Misstrauen an das dritte Gregor-Citat, in Kp. 76, herantreten. Hier scheint es aber zunächst schwieriger, den Nachweis zu liefern, dass es nicht Worte eines Gregor sein können, wenn es heisst: (unde Gregorius) cum *imago dei* in rebus magnis et *primis* quae sunt in homine debeat quaeri, in memoria, in intellectu, in scientia et in illis *locis*, unde homo ad pietatem movetur, haec statuta *in anima* sunt, non in corporis liniamentis instructa et tanto plus (hier fehlt wohl wieder ein Wort) similis deo est, quanto plus haec quae memoravimus purius potuerit obtinere.

Zwar liess sich auch dieses Citat bei keinem der beiden Gregore finden. Aber dass die Gottesbildlichkeit des Menschen in seiner Seele zu suchen sei, haben natürlich sowohl Gregor von Nazianz als auch Gregor von Nyssa gelehrt[1]). Ja bei letzterem findet sich der anscheinend dem vorliegenden völlig parallele Gedanke, dass die Seele gerade vermöge ihres

---

1) Greg. v. Naz. or. XXXVIII T. I p. 669: ὃ δὴ νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος, vgl. or. VI T. I p. 188, or. II, 17 T. I p. 308 u. o.; dazu Ullmann a. a. O. p. 290 ff. Freilich erscheint das göttliche Ebenbild durch die Sünde getrübt cf. Carm. LXI (Θρῆνος): εἰκὼν κενοῦται etc. — Gregor von Nyssa nennt die Seele „θεοειδὴς“ (vgl. de anima et resurr. MPG 46 Sp. 69 ff., 89 ff.).

geistigen Wesens (Praed.: „in memor., in intell., in sc.) Gott ähnlich sei und dadurch, dass sie die göttliche Natur nachahme, in der Gottähnlichkeit immer weiter fortschreite[1]).

Indessen Praed. I, 76 klingt doch anders. Die Fassung des Satzes, aus dem bei Augustin Kp. 76 besteht, zeigt sich dahin abgeändert, dass statt „alia (sc. haeresis) dicit corpus hominis, non animam esse imaginem dei" erscheint: (septuagesimam et sextam haeresim fecerunt Homuncionitae), qui dicunt in corpore hominis esse imaginem dei non in anima. Diese Differenz gewinnt Bedeutung, wenn man damit zusammenhält, dass bei Praed. nicht die Seele als Ganzes, sondern das Beste im Menschen (in rebus magnis et primis etc.) als „imago dei" betrachtet werden will und dass weiter dieses Beste bestimmten Teilen der Seele zugewiesen (haec *statuta in anima* sunt), in bestimmten Funktionen derselben (vgl. ob.) gesehen wird. Wie „in memoria, in intellectu, in scientia", solle aber die Gottesbildlichkeit auch vorhanden sein „in *illis locis*, unde homo ad pietatem movetur". Dieser auffallende Ausdruck (vgl. auch „statuta in anima")

---

2) De an. et. res. l. c. Sp. 57 cf. Sp. 89 ff.; vgl. mit Praed. I, 76 besonders Sp. 89/90 (in lateinischer Uebersetzung): ... quod speculandi ac diiudicandi vis propria est eius animae *partis* quae deo similis est, quoniam etiam divinum numen per haec comprehendimus. Und doch kann in derselben Schrift gerade die „*memoria*" (bei Praed. Zeichen der Gottesbildlichkeit) ein Hindernis der Gottähnlichkeit genannt werden, das einst bei Erlangung völliger Gottesbildlichkeit fortfallen würde. Andererseits wird wieder oft genug die Gottähnlichkeit in das gesamte geistige Wesen des Menschen gesetzt (wenngleich dann — so l. c. Sp. 51 — betont werden kann, dass, wolle man so definieren, man alles Ungöttliche, Gott Fremde im Menschen bei dem Begriff „Seele" ausser betracht lassen müsse).

scheint auf die Lehre hinzudeuten, welche ebenso wie die Zerlegung der Seele in einzelne Teile in Kreisen beliebt war, welche der Auffassung des Praed. nahestanden: auf die Lehre der südgallischen sog. Semipelagianer (Cassian, Faustus) von der Körperlichkeit der Seele (vgl. ob.). Damit hängt wohl auch zusammen, dass Praed. an den beiden Stellen, wo er diese Lehre nach Augustin als Irrlehre hätte bezeichnen können (Kp. 81 als die der Luciferianer und Kp. 86 bezw. 26 als die Tertullians) sie nicht nennt.

In „semipelagianischen" Schriften finden sich überhaupt Stellen, welche diesem „Gregorius"-Citat sehr ähnlich klingen [1]), so besonders bei Faustus von Rhegium [2]).

Nach alledem scheint es sicher, dass auch die in Kp. 76 angeführten Sätze vom Verfasser des Praed. geschrieben, zum mindesten unter falscher Flagge eingefügt sind.

Man wird also sagen dürfen: die in Kpp. 73, 74

---

1) Die Trias „memoria, intellectus, scientia" haben wir — da als Summanden der „sapientia" — im Conflictus Arnobii I, 9 (MPL 53 Sp. 251). Mamertus Claudianus (de statu animae I, 24 MPL 53 Sp. 729ff.) wendet sich ausdrücklich gegen diejenigen, welche sagten: „aliud est animae status, aliud is qui de anima nascitur cogitationis affectus" und welche die „dilectio" nur für eine „animi quaedam portio" hielten, so dass bei den einzelnen Akten der Seele nicht auch jedesmal die ganze Seele beteiligt gewesen wäre.

2) Stellen in ep. IV und ep. V (MPL 58 Sp. 848 und 859). Ep. IV (vorher war von der Körperlichkeit der Seele die Rede): sciendum ergo est, quod ideo mors ad animam non pervenit, quia *in ea* dominus *imaginem suam* et *similitudinem* collocavit ... ut *quanto* quisque *magis* et *magis* misericors exstitisset, *tanto magis* divinae participationis munere praeditus etc. Ep. V: ... ut per benevolentiam, mansuetudinem, patientiam, tranquillitatem *dei imaginem in facie interioris* excolere; cuius decus *non* in *corporis* personam, sed in animi *formam* solertia factoris impressit.

und 76 unter dem Namen „Gregorius" aufgeführten Stellen sind keine Citate aus den Schriften der uns bekannten Gregore, vielmehr erwecken sie den Eindruck, als wären sie vom Verfasser selbst geschrieben, bzw. anderswoher zusammengestellt.

Das Tertullian-Citat in Kp. 60. Hier hat Praed. das, was Augustin kurz als Irrlehre des Proclinus angiebt, weit ausgesponnen. Dabei lässt er den Doketismus des Procl. (Aug. nur: et addiderunt, Christum non in carne venisse) besonders durch Erwägungen ästhetischer Natur motiviert werden (vgl. im vor. Abschn.). Demgegenüber soll nun Tertullian betont haben, dass der Sohn Gottes nicht leidensfähig sei und dass auch die scheinbar widerlichen Seiten des Menschseins der Gottheit nicht Schmach, sondern Lob eintrügen (His Tertullianus vehementer occurrit, ostendens dei filium impassibilem esse et ista divinitati non iniuriam, sed laudem adferre).

Dann will das Folgende wörtlich aus Tertullian entnommen sein:

„Sicut rex, qui volens anulum aureum cum gemma de cloaca levare, induit se servilem tunicam, et sic descendit ad cloacam, ut stercoreas iniurias tunica illa suscipiat, et mittens manum et anulum aureum cum gemma eripiens aqua abluit, et digito suo regali induit, posteaquam inde ascenderit: ita procul dubio dei filius formam servi suscipiens venit non solum ad inferos caelorum, ubi nos sumus, qui videmur vivere in mundo, sed etiam ad inferos inferiores, qui tanto a nobis sunt profundius, quanto nos sumus caelo, et ut inde humanum genus eriperet, cunctarum sordium, non suarum, sed nostrarum, est squalorem perpessus. *Pro viventibus*

sic vixit sicut nos qui vivimus, nihil aliud distans nisi hoc quod immaculatam vitam exercuit, habens intra se deum: pro mortuis sic mortuus nihil distans nisi hoc, quod tertia sic resurrexit a mortuis [*et quod propterea sic descendit, ut sanctos inde erueret et mortis principem religaret*].

(*Quod autem anulum aureum cum gemma posuit, hoc in sequenti lectione edocuit, quod anulum corpus posuerit, gemmam vero inclusam esse animam declaravit*). Hunc ergo anulum de stercoribus antiquis et de cloaca huius mundi Christus elevans ac baptismatis unda perfundens, ab omni squalore abluens, in suis fecit sanctis manibus radiore. Siquidem ita legitur: Justorum autem animae in manu dei sunt; et iterum: Pone me sicut anulum in manu tua; et: In manus tuas commendo spiritum meum; et infinita sunt his similia in sacris apicibus, quae nos causa brevitatis omittentes ad sexagesimam et primam haeresem accedamus".

Das Stück zeigt stilistisch Berührungen mit Kp. 24 (vgl. ob.). Inhaltlich erinnnert es an Kp. 73.

Wie in Kp. 73 wird auch hier die Leidensunfähigkeit des Göttlichen in Christus (Kp. 73: divinitas; Kp. 60: filius dei und divinitas) erörtert. Dort der Baum und das Sonnenlicht, dem die Schläge der Axt nichts anhaben, hier der König im Sklavengewand, das den Schmutz der Kloake von seinem Körper abhält. Wie vom Leiden des Menschen Jesu, blieb die Gottheit auch von dem durch das Menschsein gegebenen Schmutz unberührt. — Derselbe Gedanke also, nur — wenn man so sagen darf — ins Aesthetische übertragen.

In den uns erhaltenen Schriften Tertullians findet sich das Bild Kp. 60 nicht. Es scheint auch nicht einmal recht im Sinne Tertullians zu sprechen.

Dagegen liegt das darin Ausgesprochene auf einer Linie mit den christologischen Ausführungen im III. B. des Praed. (vgl. ob. zu Kp. 73).

Aehnliche Bilder aber haben wir wieder bei Rufin und zwar so, dass die Uebereinstimmung hier noch viel weiter geht als in Kp. 73[1]). — Aber es scheint weiter auch hier das als Citat bezw. als Zusammenstellung zweier Citate aus Tertullian (cf. „hoc in sequenti loco edocuit") eingeführte Stück nicht aus einem Guss zu sein. Die Sätze „pro viventibus sic vixit ... pro mortuis sic mortuus ..." enthalten Gedanken, welche — zumal im zweiten Teile — in den Zusammenhang nicht recht passen, und „et quod propterea sic descendit, ut ... religaret" schleppt, auf das Vorhergegangene zurückgreifend, hinter dem „nihil distans nisi hoc

---

1) Zum Vergleich einige Stellen aus Rufins expos. symb. apost. (MPL 21: commentarius in S. A.). Da heisst es (Kp. 12, l. c. Sp. 351) in ganz ähnlichem Zusammenhang (es war von solchen die Rede, die an dem Geborensein Christi Anstoss nahmen): si quis videat parvulum *in profundo coeni* vexari et ipse, *cum sit vir magnus et potens,* extremum — ut ita dixerim — *ingredietur coenum,* ut parvulum liberet morientem; *pollutusne* a te *accusabitur* hic vir, qui *paululum calcaverit luti,* an ut misericors laudabitur etc.? Vgl. auch die schon (zu Kp. 73) angeführte Stelle aus demselben Kapitel, welche fast wie eine Verschmelzung der Bilder in Pr. I, 60 und I, 73 klingt: ... intuere nunc, si solis radius in coeni alicuius voraginem dimittatur, nunquidnam aliquid inde pollutionis acquirit? Es liesse sich auch noch bei Rufin exp. Kp. 17 (l. c. Sp. 355 f.) vergleichen: — non ergo damno aliquo, aut *iniuria divinitatis* Christus in carne patitur; sed ut per infirmitatem carnis operaretur salutem etc. ... velut si *quis rex* pergat ad carcerem, et ingressus aperiat anuas ... et educat vinctos in remissionem ... dicitur ergo rex fuisse in carcere etc. ...?

Es scheint, als ob die Sätze des Praed. einem ähnlichen Gedankenkreise entstammen. — Die Uebereinstimmung könnte ja auch eine zufällige sein. Doch ist zu bedenken, dass Praed. (vgl. zu Kp. 43 im vorig. Abschn.) Rufin gekannt hat.

quod tertia die resurrexit a mortuis“ nach (man beachte die dadurch gestörte Parallele der beiden Aussagen!). Dann wird ein Stück als „in sequenti lectione“ stehend eingeführt, das sich vielmehr eng an den Satz „... et ut inde humanum genus eriperet, cunctarum sordium ... est squalorem perpessus“ anschliesst, ja notwendig darauf folgen musste, da die Ausdeutung des zuvor gezeichneten Bildes noch nicht zu Ende geführt war. Das geschieht nun (hunc ergo anulum de stercoribus antiquis et de cloaca huius mundi Christus elevans etc.) und zwar so, dass dabei das vorher als Inhalt des Kommenden Angegebene (... quod anulum corpus posuerit, gemmam vero inclusam esse animam[1]) declaravit) im Texte keinerlei Bestätigung findet, vielmehr „hunc ergo anulum“ auf das durch die besprochenen Sätze getrennte „humanum genus“ zurückweist (in der Ueberleitung entspricht demselben „sanctos“). In den folgenden Schriftcitaten (wohl vom Schriftsteller hinzugefügt, entsprechend seiner sonstigen Gewohnheit vgl. ob.) liegt dann die Pointe in „in manu (in manus)“ (entsprechend dem unmittelbar vorhergehenden ... in suis fecit sanctis manibus radiare, vgl. besonders das Citat Cant. 8, 6), nicht in „animae (spiritum)“. Der vorher angekündigten Allegorie (anulus = corpus, gemma = anima) würden die Citate in keinem Fall gerecht, da ja vom „corpus“ darin gar nicht die Rede ist. Höchstens dass gerade die Worte „anima“ und „spiritus“ in einigen der Citate Anlass zur Aufstellung jener — mit dem Uebrigen nicht stimmenden — Allegorie gewesen sind.

---

1) Dazu die ob. als wahrscheinlich hingestellte Auffassung des Praed. von Körper und Seele.

Endlich aber fällt der Verfasser auch hier aus der Rolle, wenn er — obwohl auch die Schlussausführung ausdrücklich als Citat bezeichnet war — das Kapitel mit den Worten schliesst: et infinita sunt his similia in sacris apicibus, quae nos causa brevitatis omittentes ad sexagesimam et primam haeresem accedamus.

Wir haben also in Kp. 60:

1) ein grösseres Stück mit dem charakteristischen Bilde, offenbar nicht von Tertullian;

2) die Sätze „pro viventibus sic vixit ... habens intra se deum" und „pro mortuis sic ... resurrexit a mortuis", welche in ihrer formelhaften Gestalt wohl irgend einem anderen, bekenntnisartigen Stück entnommen und hier, den Zusammenhang unterbrechend, eingeschoben sind;

3) den vom Verfasser in schwerfälliger Weise eingefügten Uebergang „et quod propterea ... religaret;"

4) eine Weiterausdeutung des Bildes (quod autem anulum ... declaravit), die nicht im Sinne des Ganzen liegt;

5) einige angefügte Schriftcitate (Sap. 3, 1; Cant. 8, 6; Ps. 31, 6);

6) den Verfasser verratende Schlussworte.

Es dürfte damit nachgewiesen sein, dass auch diese Ausführung in Kp. 60, in sich nicht einheitlich, nach Form wie Inhalt verdächtig, nicht das sein kann, was sie sein will: ein Citat aus Tertullian[1]).

---

1) Es wäre denkbar, dass die Bilder in Kp. 60 und 73 ursprünglich in einem grösseren Stück zusammengestanden hätten,

Zusammenfassung.

Als Hauptergebnis ist zu verzeichnen: Von den unter verschiedenen Namen gebrachten Citaten hält **keines** bei genauerer Prüfung stich. Sie sind nicht etwa (auch die ausdrücklich als solche bezeichneten nicht) Stellen aus vielleicht unbekannten Schriften der angeführten Autoritäten, vielmehr vom Verfasser für seine Zwecke geschaffen bezw. willkürlich zusammengestellt.

Im Einzelnen ist hervorzuheben:

1) Auch in den Widerlegungen ist der Einfluss des Augustinschen Ketzerbuchs zu merken.

Der in der Einleitung von Augustin besprochene Gedanke des Quodvultdeus (seine Bitte um kurze Darstellung der Haeresien mit Gegenüberstellung der kirchlich anerkannten Wahrheit) ist bestimmend gewesen für die Anlage des Praed., insbesondere für die Komposition der Widerlegungen. In mehreren Kapiteln (so in Kpp. 24 und 47) ist die Widerlegung Punkt für Punkt der von Augustin entlehnten Beschreibung der Haeresie nachgebildet oder doch (Kp. 74) von derselben beeinflusst.

2) **Eine** charakterische theologische Auffasung macht sich in den vielen Widerlegungen bemerkbar.

---

etwa so wie in dem freilich einer späteren Zeit angehörigen Bekenntnis, das man mit Unrecht dem Hieronymus zugeschrieben hat, bei Hahn a. a. O. p. 351 f., ähnliche Vergleiche.

- Ebenso könnte auch bei der Ausführung in Kp. 60 der Gedanke an die verhassten Arianer eine Rolle gespielt haben.

Besonders tritt auch hier (ebenso wie wir es an mehreren Stellen bei der Darstellung der Haeresien feststellen konnten) ein Augustin entgegengesetzter Standpunkt in soteriologischen Fragen deutlich hervor, an einzelnen Stellen so, dass offenbar ein Seitenhieb auf Augustin beabsichtigt ist: Kp. 19 im Gegensatz zur Lehre von der Gnadenwahl (vgl. Kp. 15 mit Spuren pelagianischer Auffassung der gratia); mehrmals bei Hervorhebung der „irreprehensibiles" des alten Bundes oder des A. T. überhaupt (Kp. 20, 23; 2, 5, vgl. 77), wie das Praxis der Pelagianer Augustin gegenüber war; in Betonung des Gutgeschaffenseins sowie des freien Willens (Kpp. 2, 18, 19, 35; im Zusammenhang mit Ersterem steht vielleicht das besondere Interesse an der vollen Menschheit Jesu in Kp. 60). Von sonstigen Lehren finden wir in den mannigfachen Widerlegungen (vgl. im vorigen Abschnitt wieder Aehnliches gelegentlich der Beschreibung der Haeresien) vertreten:

a) mit besonderem Nachdruck die Leidensunfähigkeit des Göttlichen in Christus (in den verwandten Gedankengängen der Kpp. 60 und 73; dieselbe Betonung den Arianern gegenüber B. III Kp. 14; vielleicht dass der Gedanke an die Arianer auch in jene Widerlegungen hineinspielt). Subjekt des Leidens ist vielmehr — wie bei Origenes — die menschliche Seele Jesu (auch das konnte Arianern gegenüber geltend gemacht werden), welche ihm ebenso eignete (Kp. 73) wie überhaupt nichts Menschliches ihm fremd war (Kp. 60).

b) eine ausgeprägte Trinitätslehre, wenngleich noch ohne das „filioque" (Kpp. 36, 41, 74, vgl. auch Kp. 90).

c) im Zusammenhang mit der Behauptung der Fehllosigkeit des Erschaffenen eine gewisse ablehnende Haltung gegenüber der Askese vgl. Kp. 24 (cf. Kp. 64) über das Weintrinken, und die eigentümliche Beurteilung des Fastens in Kp. 25.

Ferner scheint auch in den Widerlegungen (vgl. im vor. Abschn. über Kpp. 81 und 86) d) die Lehre von der Körperlichkeit der Seele (besonders Kp. 76, aber auch Kp. 60) durchzublicken.

Es ist auch noch hinzuweisen auf die nachsichtige Stellung gegenüber den lapsi, welche zwar der kirchlichen Anschauung zur Zeit des Verfassers entsprach, nicht aber jedesmal der Auffassung des citierten Autors (Kpp. 38, cf. auch 48).

Die Auffassung des Verfassers tritt insbesondere auch in den Citaten Kpp. 60; 73, 74, 76 hervor, z. T. abweichend von der Anschauung der dort Genannten (Tertullian, Gregor).

3) Wie eine **Denkweise,** so zeigt sich in den verschiedenen Widerlegungen auch der **eine Schriftsteller.**

a) Beziehungen finden sich zwischen den einzelnen Widerlegungen wie auch zwischen ihnen und anderen Stücken in B. I. Vgl. Kpp. 2, 5, 23 (Berufung auf „Moses") untereinander und mit Kp. 77; ebenso die verschiedenen christologischen und trinitarischen Formeln in B. I; den stilistischen Aufbau in Kp. 14 mit Kp. 73; ferner Kp. 24 mit Kp. 60 (ähnliche Bilder und Ausdrücke) oder mit Kp. 64 (über den Weingenuss), Kp. 60 mit Kp. 73, Kp. 48 mit Kpp. 40 und 81 (I. Kor. XIII Schismatikern gegenüber angezogen), Kp. 25 mit Kp. 2 (das „accusare" der Natur).

Auch hier (vgl. ob.) kehren gerade in aufeinanderfolgenden Kapiteln dieselben Ausdrücke wieder: wörtliche Wiederholung des „pro facti sui qualitate“ Kp. 18 in Kp. 19, des „infelices et miseri non vident“ Kp. 73 in Kp. 74 (auch gleichlautende Formeln wie „dominus noster Jesus Christus“ — Kp. 7, 11, 14, 22, 23 — in verschiedenstem Zusammenhang).

b) Die Art zu schreiben und zu argumentieren ist vielfach offenkundig dieselbe wie im III. Buch des Praed. Vgl.: Kp. 14 mit Pr. III, 6 (Unvereinbarkeit von Licht und Finsternis); Kp. 15 mit III, 28 (vgl. auch im vor. Abschn.); Kp. 19 mit III, 31 und anderen Stellen, ebenso Kp. 24 mit III Einl. und oft (dieselben Beweisgänge). Einzelne Berührungen im Ausdruck wie I. Kp. 18/19 mit III prolog., oder I. Kp. 23 mit III, 6 will ich hier nicht weiter verfolgen.

c) Die formelhaft klingenden Stücke (in Kpp. 11, 14, 26, 36, 41. 60, 71, 73, 74, 90, vgl. ob.) zeigen Anklänge an verschiedene Symbole, vor allem auch an die „Bekenntnisse“ des Pelagius und Julian (Kpp. 36, 41, 74). In Kpp. 60 und 73 sind offenbar zwei Stücke ineinandergearbeitet. Mit Pelag. und Jul. lassen sich auch andere Ausführungen zusammenstellen, zumal exegetische: Kp. 23 über die Heiligkeit der Männer des Alten Bundes unter Berufung auf Rm. 8, 33 (vgl. Julian, lib. fid. 13), Kp. 34 die Auslegung zu Hebr. 7, 3 über Melchisedek (cf. im Pelagius-Kommentar zu der St.), Kp. 19 die Ausdeutung und polemische Verwendung der Geschichte von Jakob und Esau (ebenso wie Julian im Op. impf. I, 132), cf. auch im vor. Abschn. über Kp. 15.

Berührungen finden sich sonst noch mit dem Praed. bekannten Rufin (vgl. Kpp. 60 und 73 mit expos. in

symb. ap. 12) sowie mit dem ihm dogmatisch wenigstens nahestehenden Faustus von Rhegium (in Kpp. 73 und 76; vgl. insbes. Faustus' epp. III, IV, V, VI). Endlich ist auch in einzelnen Widerlegungen Verwandtschaft festzustellen mit den Arnobius-Schriften (zu Kp. 73 cf. Arnob. Confl. II, 22, Psalmenkomm. zu Ps. 68; vgl. auch Kp. 74 und Cfl. I, s. ob., aber auch u. Exk. II).

d) Auch in den Widerlegungen bestätigt sich die (im vor. Abschn. beobachtete) an Julian erinnernde Vorliebe des Schriftstellers für, zuweilen spitzfindige, logische Schlussreihen. Ebenso zeigt er aber auch Vorliebe für oft recht phantastische Allegorien; vgl. in Kp. 15 das Bild vom Fundament und Oberbau = A. und N. Testament, Kp. 24 die Allegorie von der siebenfältigen Wirkung der Gnade, die verschiedenen Bilder und Allegorien in Kpp. 60 und 73[1]).

Flüchtigkeit des Arbeitens können wir auch hier wahrnehmen, vgl. Kp. 6, aber auch Kpp. 60, 73 (hier fällt der Verfasser aus der Rolle, wie er es überhaupt nicht immer recht klarstellt, was als Citat gelten soll und was als eigene Ausführung, cf. Kp. 2, 25).

Als Irrtum ist die Angabe über Cyprians Schrift „de lapsis" in Kp. 38 anzusehn, als ein Zeugnis von Unwissenheit wohl auch das Zusammenstellen von Meletius und Basilius in Kp. 48.

---

1) Dieselbe Vorliebe können wir sowohl im III. B. des Praed. bemerken als auch in den Arnobiusschriften, insbes. dem Psalmenkommentar.

XIV.

Textkritische Bemerkungen

zur palatinischen Uebersetzung des „Hirten des Hermas".

Von

Cand. th. **J. Haussleiter,**
königl. Studienlehrer in Nördlingen.

Die Herausgeber der 1877 erschienenen Ausgabe des „Hermae pastor" haben bekanntlich dem griechischen Texte die durch den einzigen cod. Palatinus 150 aufbewahrte, sog. palatinische Uebersetzung beigegeben. Ohne Zweifel hat durch ihr Bemühen der Text eine correctere Gestalt erhalten, als der erste Herausgeber dieses Textes, A. R. M. Dressel (Patrum apostol. opp. ed. II. Lips. 1863) sie zu liefern vermochte. Gleichwohl bleibt noch viel zu thun übrig, um den Text in seiner Urgestalt herzustellen. Zuerst sei etwas Geringeres erwähnt. Es sind mir ein paar Stellen aufgestossen, in denen die Herausgeber versäumt haben, die handschriftliche Lesart nach den Anmerkungen Dressel's zu notiren, dem sie doch sonst in Ermangelung einer neuen Collation des Codex gefolgt sind. So hat der Codex z. B. in p. 107, 8 der Gebhardt-Harnack'schen Ausgabe nicht iterum salvum *facit*, sondern *faciet* (vgl. Dressel, p. 469, m. X, n. 1 „in extr. periodo: faciet). Oder p. 135, 19 findet sich in der Handschrift nicht deco*ri* (quam sint invicem altera alteri decori), sondern wie für altera alter, so für decori deco*rem* (Dressel, p. 485, sim. II, n. 1). Hae arbores qu*ae* vides (p. 139, 13) ist selbstverständlich nur ein Druckfehler für qu*as* vides (Dressel, p. 487, 33). Auf p. 149, 19 giebt die Handschrift nach Dressel, p. 495, c. 4, n. 2 folgenden Satz: petit ab eo intellec*tus* et accipit — nicht hat sie intellectu, wie der kritische

Apparat der besprochenen Ausgabe glauben machen will. Endlich bietet der Codex nach Dressel, p. 499, c. VI, n. 6 nuntiosque honesto (nicht honestos, p. 159, 3), quod servisset spiritu (nicht spiritui, p. 159, 4) und so noch Aehnliches. Bisweilen ist ein malitiöser Druckfehler Ursache, die handschriftliche Ueberlieferung anders darzustellen, als sie wirklich ist. So steht auf p. 33 nicht für das mihi der zweiten, sondern der ersten Zeile me. Aehnlich ist auf p. 37 statt Zeile „15“ im kritischen Apparat Zeile „14“ zu setzen — denn für supra aquam und nicht für per aquam steht im Codex supra aqua u. s. w.

Ich will die Leser durch vollständige Aufzählung derartiger Versehen nicht ermüden. Es scheint ohnehin gerathen, über derlei Irrungen ein milderes Urtheil zu fällen, als es zuweilen vorkommt. — —

Das wirkliche Verdienst der neuen Herausgeber bestand unbestritten darin, dem sprachlichen Charakter der Uebersetzung, welche in das Gebiet des Vulgärlateins gehört, mehr Rechnung als Dressel getragen zu haben. Sie waren in der Lage, das inzwischen erschienene, verdienstvolle Buch von H. Rönsch, Itala u. Vulgata (2. Ausg. 1875), benützen zu können. Auf dessen Autorität hin wagten sie es, Futura wie agebunt p. 13, 6, custodibo p. 89, 5 im Texte stehen zu lassen. Und wie oft sonst noch berufen sie sich auf Rönsch! Es scheint Sitte werden zu wollen, über den Mängeln des genannten Buches die unleugbare Anregung zu vergessen, die von ihm ausgegangen ist. Wenigstens Dr. Sittl (Die localen Verschiedenheiten der lat. Sprache. Erlangen 1882) fällt ein einseitiges Urtheil. Freilich wäre dringend zu wünschen, dass der Verleger sich zu einer neuen Auflage entschlösse. Es würde sich dann zeigen, wie emsig der Verfasser inzwischen auf dem Gebiete des Bibellateins weiter geforscht und weiter gearbeitet hat. Bis dahin ist doch Jeder, dessen Studien sich mit diesem Gebiete berühren, genöthigt, immer wieder die „Itala u. Vulgata“ nachzuschlagen. Und der Umstand spricht genug für die Bedeutung dieses Buches.

Es wäre auch der besprochene Text in noch richtigerer Gestalt erschienen, wenn die Herausgeber das Buch von Rönsch mit selbständigerer Kenntniss der Vulgärsprache benützt hätten. Nur ein paar Belege dafür.

Sie lassen auf p. 23, 13 mit der Handschrift *haec* stehen und schreiben: simplicitas et multa abstinentia tua, *haec* salvaverunt te. Das „haec" steht mit gutem Recht, aber aus einem falschen Grunde, wenn Rönsch p. 434 etc. citirt wird. Denn nicht entspricht hier haec dem ταῦτα des griech. Textes. Dort ist das ganze Satzverhältniss ein anderes. haec ist vielmehr, wie Dressel richtig forderte, Nom. Plur. des Femininums. Nur hätte Letzterer nicht hae corrigiren sollen. In „haec" statt hae bewahrte die Volkssprache eine alte, bei Plautus vorkommende Form (vgl. Neue, Formenlehre der lat. Sprache, II², 207). Noch sechsmal findet sich dieser Plural im „pastor" und ist überall in den Text zu setzen: p. 99, 8 *haec* autem malae operae, p. 125, 9 *haec* sunt voluntates, p. 169, 25 *haec* omnes dulcedines, p. 177, 23 *haec* virgae, p. 215, 19 *haec* visae sunt, p. 269, 3 *haec* enim virgines.

Der unverständliche Satz p. 89, 26 nascuntur .. imprudentia et *v*ilis, ex *v*ile animositas hätte mit Verweisung auf Rönsch, p. 456 (v für b), leicht verbessert werden können. Es muss *b*ilis und ex *b*ile geschrieben werden. Umgekehrt ist auf p. 105, 13 im Codex haesita*b*eris zu lesen, wofür schon Dressel und so auch die neuen Herausgeber mit Recht haesita*v*eris gesetzt haben. In beiden Fällen hat der sog. „Betacismus" den Text entstellt.

Doch wenden wir uns zu einer umfassenderen Frage.

Jeder neue Herausgeber unseres Textes wird sich darüber völlig klar werden müssen, bis zu welchem Grade das ausserordentlich häufige Schwanken im Gebrauche des am Schlusse eines Wortes stehenden *m* auf Rechnung des mittelalterlichen Abschreibers oder des vulgären Charakters der Uebersetzung zu setzen ist. Dass der Abschreiber zuweilen unbefugt ein *m* zugefügt hat, beweisen Stellen wie:

p. 27, 1 cum negassem me eis dedisse*m*, oder
p. 91, 6 ubi quiete*m* et tranquille habitet.

So wird umgekehrt auch manches fehlende m von ihm erst weggelassen worden sein. Aber im Ganzen sind die Fälle, wo wir m erwarten oder überflüssig finden, so zahlreich, dass zu ihrer Erklärung die Berufung auf einen nachlässigen Schreiber nicht ausreicht. Mit vollem Rechte erinnert man sich hierbei des vulgären Charakters der Uebersetzung selber, der durch die schon genannten Futura agebunt, custodibo genugsam erwiesen ist. In der Volkssprache aber hat bekanntlich die durch unterschiedene Casusendungen ausgeprägte Declination der Schriftsprache mehr und mehr der durch vorgesetzte Präpositionen bezeichneten Declination, wie sie sich in den romanischen Sprachen findet, Platz machen müssen. Die Ursache war, dass der Unterschied der Casusendungen verloren ging. Und wie sehr musste hierzu im Singular der Declinationen der schwankende Gebrauch des Schluss-*m* beitragen!

Wir finden z. B. p. 35, 17 venientes in *via* = *εἰς τὴν ὁδόν*, p. 45, 20 cadunt in igne = *εἰς τὸ πῦρ*, p. 213, 17 quos . . in media structura . . aptaverunt = *εἰς μέσην τὴν οἰκοδομήν* u. s. f.

Umgekehrt hat der Codex

p. 43, 17 non permanserunt in *eam* (sc. veritatem) = *ἐν αὐτῇ*,
p. 205, 19 deformes erant in aedificatione*m* turris (= *ἐν τῇ οἰκοδομῇ*),
p. 209, 7 virgam tenens in manu*m* u. s. f.

Die Herausgeber haben in den vielen Fällen, die hier in Betracht kommen, ohne festes Princip gehandelt. Während sie in den drei ersten Beispielen das fehlende m nicht ersetzen, tilgen sie in den drei letzten das überflüssige. Aber auch hierin üben sie nicht völlige Consequenz. Denn p. 189, 14 und 191, 8 lassen sie stehen: in turre*m* habent sedem und in turre*m* habitare coeperunt. Hat es mit diesem „in turrem“ eine andere Bewandtniss? Freilich, es entspricht beide Male

einem εἰς τὸν πύργον. Dass aber die Berufung auf εἰς von keinerlei entscheidendem Belang ist, das hat Zahn (Hirt des Hermas. Gotha 1868, p. 491) zur Genüge dargethan. Doch davon abgesehen — wenn venientes in *via* passiren durfte, warum dann nicht auch p. 177, 13: quos in turri mittebat? u. s. f.

Noch eine andere Inconsequenz üben die Herausgeber. Im Ganzen ist der Wegfall des *m* häufiger als der Zusatz. So treffen wir nicht selten nach den Präpos. *ad*, *per*, *iuxta*, *supra* scheinbare Ablative. In der Regel corrigiren sie nun das fehlende m hinein, z. B. ad dextra(m) sedent p. 33, 14; oder supra aqua(m) p. 37, 12. Aber dann ist es unerfindlich, warum sie p. 203, 24 und p. 227, 14 supra petra et supra porta stehen lassen. Und wie leicht wäre, wenn man sich einmal entschliesst, fehlendes m zu ersetzen, die Stelle nulla illi vexatione patientur zu verbessern gewesen (p. 171, 27)!

Bisher scheint die in Rede stehende Frage nur in das Gebiet formaler Akribie zu gehören. Und doch wird das Verständniss mancher Stelle wesentlich gefördert, wenn man noch weitere Consequenzen zieht.

Eigenthümlich ist nämlich die Lage im Singular der zweiten Declination.

Man weiss, dass der ursprüngliche Charakter dieser Declination wie im Griechischen *o* war. Wenn nun das *m* des Accusativs wegblieb, war zwischen ihm und dem Ablativ kein Unterschied. So lesen wir in einer Scipioneninschrift (32, bald nach 258 v. Chr.): honc *oino* .. cosentiont duonoro optumo fuise viro, d. i. hunc unum consentiunt (Romani) bonorum optimum fuisse virum (oder virorum). Nach dem ersten punischen Kriege wurde in der Schriftsprache o zu u verdunkelt; im Munde des Volkes aber erhielt sich o. Und nicht nur in der Flexion finden wir *o* für u. p. 9, 10 u. 11 lesen wir luxoriantes und luxoriis. So wird auch p. 165, 8 statt des fehlerhaften locum .. *dolis* repletum tribolis, nicht tribulis zu lesen sein, eine Form, die auch der cod. Vercell. zu Matth. 7, 16 zeigt. Vielleicht aber stand einfaches *bolis* hier,

von bōlus = *βῶλος* Erdscholle, wofür F. O. Weise (Die griech. Wörter im Latein. Leipz. 1882, p. 361) eine andere Belegstelle bringt. — Das häufige *πρῶτον πάντων*, wofür die versio vulgata prim*um* omnium hat, wird durch primo omnium übersetzt p. 71, 4, p. 93, 20, p. 147, 17, p. 213, 3, p. 221, 1. Sollte nicht auch der Accusativ der 2. Decl. zuweilen auf *o* ausgehen — eine Einwirkung der Volkssprache, die uns nicht mehr befremdet? Sehen wir uns nach Belegstellen um.

p. 159, 2 lesen wir: in consili*um* advocavit,
p. 145, 15 aber: in consili*o* advocabat.
p. 221, 9: intre(n)t in regn*um* dei,
p. 257, 18 aber: convenient in dei regn*o*.

Und so finden wir in vielen Fällen Accusative auf *o*, wie die Vergleichung mit der versio vulgata und dem griech. Texte nahe legt, z. B.:

p. 135, 20 arbores in exemplo positae = in exemplum, *εἰς τύπον*,
p. 17, 15 duxit in *eo loco* = in eundem locum, *εἰς τὸν αὐτὸν τόπον*,
p. 19, 11 deliquit in domino = *εἰς τὸν θεόν*,
p. 135, 16 cum ambularem in agro = in agrum, *εἰς τὸν ἀγρόν*,
p. 167, 12 in reliquo = in reliquum, *λοιπόν*,
p. 259, 7 in uno spiritu efficiemini = in unum spiritum u. s. f.

Ich stelle diese Beispiele voran, weil die Vergleichung mit der versio vulgata die Formen auf *o* als Accusative erscheinen lässt. In anderen Beispielen (wie in perpetuo p. 163, 13 = *εἰς τέλος* und in dem oben angeführten deliquit in domino p. 19, 11) hat auch jene Uebersetzung o. Man mag hierbei an die häufige Verwirrung der Begriffe von Ruhe und Bewegung denken und daher solchen Stellen die Beweiskraft für unsern Zweck absprechen. Dass aber alle in Rede stehenden Formen durch Annahme einer Vertauschung des terminus in quo und des terminus in quem nicht erklärt werden, dass man vielmehr

Accusativformen auf *o* annehmen muss, beweisen zum Ueberfluss Stellen wie:

p. 225, 8 erunt in uno spiritu et in unum corpus = εἰς ἓν πνεῦμα, εἰς ἓν σῶμα,

p. 247, 16 in desiderio malum = εἰς ἐπιθυμίαν πονηράν,

oder die handschriftliche Lesart p. 269, 20 de incommodo omne eripi (über de mit Acc. cf. Rönsch p. 140 und die Lesart unseres Codex p. 257, 11: de reliquias). An sich ist diese Verbindung möglich; ob sie freilich in den Text aufzunehmen ist, ist eine andere Frage. Schliesslich sei auf einen derartigen Accusativ hingewiesen, der in der Dressel'schen und in der neuen Bearbeitung des Textes stehen geblieben ist — vermuthlich, weil man ihn für etwas Anderes gehalten hat. Man wird die Stelle p. 47, 1 isti sunt qui verbo audierunt übersetzt haben: „Die sind es, welche auf das Wort gehört haben". Wer wollte aber noch zweifeln, dass verbo für einen Accusativ anzusehen ist, da in dem griechischen Texte steht: οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες und die Vulgata übersetzt hat: qui verbum audierunt?

Hat es mit dem bisher Bewiesenen seine Richtigkeit, so wird es nicht unnützlich sein, auf die weiteren Consequenzen hinzuweisen.

Es sei also bewiesen, dass in dem cod. Palat., gleichviel ob aus Versehen der Abschreiber oder (was bei der relativen Häufigkeit der Stellen wahrscheinlicher ist) in Folge des durchscheinenden vulgären Charakters der Uebersetzung der Acc. Sing. der 2. Decl. gewöhnlich auf *um*, zuweilen aber auf *o* gebildet wird. Was ist dann bei solchem Ineinanderfliessen der Casus mehr zu erwarten, als dass umgekehrt der Abl. Sing. dieser Declination zuweilen die Endung *um* erhält? Es hat dann freilich mit solchen ideellen Ablativen, die der Form nach Accusative sind, eine andere Bewandtniss. Die Accusative auf *o* erscheinen in der altlateinischen Sprache fundirt; es sind eigentliche Accusative. Die Ablative auf *um* weisen dagegen auf den Untergang der Declination, auf die romanischen Sprachen hin.

Das Casusgefühl ist im Absterben; die Accusativendung dringt überwuchernd in den Ablativ ein. In Verbindungen wie *de* riv*um* (Rönsch, l. c. p. 410), *a* meridian*um* (ebendort p. 409) fällt alles Gewicht auf die Präposition. Die Endung hat kein individuelles Leben mehr. Es ist der Zustand vorhanden, den das Entstehen der romanischen Sprachen voraussetzt: auch aus dem Accusativ, wie aus dem Nominativ schöpft ja die romanische Wortbildung ihre Formen (Diez, Grammatik der roman. Sprachen II[4], p. 9). Und so weist die hier im Zusammenhange besprochene Erscheinung auf den Anfang und das Ende der Geschichte der lateinischen Sprache hin.

Doch besehen wir uns nun die hierher gehörigen Beispiele. Wir finden in der Handschrift:

p. 111, 4 vinum acet*um* commixtum,
p. 219, 14 silenti*um* . . . ambulabam (v. vulg. „silentio"; Dressel meinte, dem silentium sei praestans beizufügen),
p. 261, 9 eum conviti*um* (= convitio) persequeris,
p. 99, 23 possim agend*um* ea salvus esse.

Aehnlich ist die Stelle in der alten Uebersetzung des Barnabasbriefes (p. 65, 7 der Gebhardt-Harnack'schen Ausgabe):

sabbatum dicit initi*um* constitutionis = ἐν ἀρχῇ τῆς κτίσεως.

Man mag geneigt sein, solche Formen der Nachlässigkeit des Abschreibers zuzuschreiben. Aber wieder finden sie sich zu häufig, als dass man sich mit dieser Erklärung zufrieden geben könnte. Namentlich in Verbindung mit Präpositionen, die ja an sich genugsam das syntaktische Verhältniss andeuten, ist die nachlässige Behandlung der Endung nicht selten. Man beachte Stellen wie:

p. 17, 1 cum multa gloria et gaudi*um*,
p. 69, 5 cum cognovissem esse *cum eum*, cui . . .,
p. 239, 9 de secundo monte arid*um*.

Und wie die Präpos. *a* im folgenden Satze mit dem Neutrum schlechtweg, ohne Casusbezeichnung, verbunden wird:

p. 97, 19 demonstra mihi, *a quid* abstinere debeam et *a quid* non abstinere debeam,

so wird auch die Stelle:

p. 55, 16 quod quaeris *ad do*minum = *παρὰ τοῦ κυρίου*

nicht zu corrigiren sein in: a domino, sondern in a domin*um*.

Es bedurfte dieser breiteren Grundlegung, um eine Conjectur einzuführen, die nunmehr genugsam begründet erscheint.

p. 153, 5 ist der Satz: *αἱ ἐντολαί εἰσιν ἃς ἔδωκε τῷ λαῷ αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* übersetzt mit: mandata sunt ad eum; im kritischen Apparat steht: fort. pro *ad eum* legendum *a deo data*. Nein; sondern statt ad eum ist *a deum* zu lesen, und nach mandata mag data ausgefallen sein, so dass die berichtigte Stelle lautet: mandata sunt *data a deum*.

Doch es ist Zeit, diesen Punkt fallen zu lassen. Anhangsweise sei nur bemerkt, dass, wenn Accusative auf *o* zuzugeben sind, die Beispiele in p. 406—415 von Rönsch (Itala etc., 2. Aufl.) nach anderen Gesichtspunkten geordnet werden müssen.

Es mögen einige kürzere Ausführungen folgen aus den übrigen Theilen der Grammatik der Vulgärsprache, soweit Vorschläge zur Textverbesserung ein Eingehen darauf nothwendig machen.

p. 149, 14 wird statt „audax valde es ad interrogandum. Nihil omnino *debetis* interrogare" zu lesen sein: *debebis* = *οὐκ ὀφείλεις*; v. vulg.: nihil debes.

Die Futurbedeutung von debebis wurde nicht mehr stark empfunden. So heisst es p. 125, 6: *debebis* ergo abstinere = *ἀπέχεσθαι δεῖ*. Aehnlich steht p. 91, 16 sua*debo* tibi im Sinne von „ich rathe dir". Wollte man die Zukunft mit Nachdruck bezeichnen, so griff man zu Umschreibungen, wie p. 51, 20 *velle habetis* = *θελήσετε* (vgl. je chanterai = cantare habeo) oder p. 97, 2 *dominari incipis* = *καταχυριεύσεις*, v. vulg.: do minaberis.

Bei „habere" sei an die Stelle erinnert, in der es die auch sonst bezeugte Bedeutung „wohnen" hat (Rönsch, a. a. O.

p. 386). Es war p. 177, 17 kein Grund, von der handschriftlichen Ueberlieferung abzugehen: „cura istos dimittere in muro (= Accusativ), in quo quis meruit *habere*“. In der neuen Ausgabe steht irrthümlich dafür mur*os* und habitare.

Dass p. 91, 24 und p. 93, 1 *autem* = *γάρ* und *enim* = *δέ* in ihrer handschriftlichen Stellung zu belassen sind, darauf hat schon Rönsch (Zeitschr. für wiss. Theol. 1880, 4. Heft, p. 446) aufmerksam gemacht. Ebenso braucht man p. 201, 7 für *nam* = *δέ* nicht iam zu setzen. Denn viele Stellen, in welchen *nam* und *enim* für *δὲ* oder *ἀλλά* stehen, zeigen, dass die Bedeutung dieser Conjunctionen über den Gebrauch in Causalsätzen hinausgeht. Vgl. p. 163, 18; p. 201, 15 *nam et* caeterae dignitosae erant = *καὶ αἱ ἄλλαι δὲ ἔνδοξοι ἦσαν*; p. 189, 12 nam = *ἀλλά*. Ferner enim = *δέ* p. 191, 4; 191, 13; 201, 28 u. s. f. *magis enim* = *μᾶλλον δέ* p. 199, 10. Zur Sache vgl. Dombart, Octavius des Minucius Felix. 2. Aufl. Erlangen 1881. p. 131.

Ist so an vielen Stellen die handschriftliche Lesart wieder herzustellen, so fehlt es doch auch nicht an solchen, bei denen eine Correctur eintreten muss. Eine genaue Beobachtung des Sprachgebrauchs führt hier oft leicht auf die rechte Spur.

p. 99, 5 steht in der Handschrift a profund*a* sapienti*ae*. Damit ist nichts anzufangen. Schon Dressel corrigirte sapientia. Mit Unrecht. Wir finden nämlich profund*um* mehrfach substantivisch gebraucht. Z. B. de profundo levati sunt p. 41, 5 = *ἐκ τοῦ βυθοῦ*; p. 203, 11 de profundo subire = *ἐκ βυθοῦ*; ebenso p. 203, 17; p. 205, 2 ex profundo illo. So ist also zu corrigiren: a profund*o* sapientiae, und nun stimmt dazu vortrefflich das durch et angeschlossene Glied et a persuasione superbiae — zwei coordinirte Ausdrücke, die einander ebenso entsprechen wie die beiden vorhergehenden: a supervacua exultatione et a conscientia mala.

p. 201, 19 steht die unmögliche, aber weder von Dressel noch von den neuen Herausgebern beanstandete Verbindung iterum *me* ipse *mirabar* = *ἐθαύμαζον ἐν ἑαυτῷ*. Im griechischen Texte ebenso wie in der v. vulgata ist von einem

„wiederum“ keine Rede. Und sollte jemals geschrieben worden sein *me mirabar*? Es war leicht, das Richtige zu finden, wenn man auf die sonstige Uebersetzung von ἐν ἑαυτῷ und ähnliches achtete. Wenige Zeilen nachher lesen wir: quid *intra te* disputas = ἐν σεαυτῷ p. 201, 22; p. 161, 9 u. 11 dicebam *intra me* = ἐν ἐμαυτῷ; *intra me* loquor = ἐν ἐμαυτῷ; p. 95, 1 ipse *intra te* est = ἐν σοί; p. 95, 5 cum *intra te* cogitaveris. Hier und p. 141, 10 (*intra te* fers fructum; fers ist Imperativ) entspricht zwar kein ἐν; aber die Stellen zeigen, wie geläufig dem Uebersetzer der Gebrauch von intra ist. p. 113, 6 steht wieder qui nullam *intra se* . . . virtutem habet für ἐν ἑαυτῷ. Und so wird auch an unserer Stelle ohne Zweifel zu lesen sein: *intra* me ipse mirabar. Bei abgekürzter Schreibweise konnte leicht aus intra iterum entstehen.

Wenn die similitudo quarta beginnt (p. 138, 24): ἔδειξέ μοι πάλιν δένδρα πολλά und die v. vulgata dafür hat: ostendit mihi iterum (cod. Vat. item) arbores multas, so wird in unserer Uebersetzung „ostendit mihi arbores *altas*“ zu ändern sein in *alias*. Das Wort πολλά ist hier wie am Anfang von simil. III. nicht übersetzt.

p. 167, 25 u. 26 lesen wir: audi, inquit, quae ita sunt = ἄκουε ἀμφοτέρων τὴν δύναμιν. „ita“ giebt keinen Sinn. Es scheint dafür *illa* gesetzt werden zu müssen. Ita und illa konnten leicht verwechselt werden. So ist p. 171, 22 nach illi ita weggefallen. In der neuen Ausgabe ist es aus der v. vulgata eingesetzt. Domine, si illi ita gesserunt = κύριε, εἰ ἐκεῖνοι τοιαῦτα εἰργάσαντο.

p. 175, 18 verlangt der ganze Context (*s*eparari, *s*eorsum statui, *s*eparatim poni, *s*egregari u. s. f.) für deponebantur *s*eponebantur. Dasselbe Verbum ist p. 213, 15 gebraucht (iussit et eos seponi).

Doch genug mit diesen vorläufigen Proben. Sie zeigen, dass der Text der palatinischen Uebersetzung noch einer gründlichen Durcharbeitung bedarf, wenn er die Correctheit der bekannten Ausgaben der lateinischen Kirchenväter, welche die

Wiener Akademie veranstaltet, erreichen will. Dazu wird die bisher mehr nur gestreifte, als eingehend erörterte Vorfrage zu erledigen sein, in welchem Verhältnisse die versio Palatina zu der leider so schlecht überlieferten versio Vulgata steht, und wie sie sich beide zu dem griechischen Texte verhalten. Die Untersuchung wird die Aufgabe eines folgenden Artikels bilden.

XV.

Valentiniana.

Von

A. Hilgenfeld.

I. Von dem Gnostiker Valentinus habe ich in dieser Zeitschrift (1880. III. S. 280—300) Leben und Schriften, so viel sich noch Bruchstücke derselben finden, zusammengestellt. Der bedeutende Mann hat mir keine Ruhe gelassen, so dass ich das Gegebene jetzt theils berichtigen, theils noch vervollständigen kann.

Zu dem 8. Bruchstücke (S. 298, 12) ist *μὴν* ein übersehener Druckfehler für *μέν*. In dem 3. Bruchstücke (S. 391 f.) finden sich aber nicht bloss ein paar Schreibfehler, sondern auch eine Berichtigung Gieseler's, welche ich jetzt durch eine bessere ersetzen möchte.

Clemens v. Alex. Strom. III, 7, 59 p. 538 schreibt: *Οὐαλεντῖνος δὲ ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθόπδα ἐπιστολῇ ‚Πάντα', φησίν, ‚ὑπομείνας ἐγκρατής, ἧ* (ἦν edd., *τὴν* Gieseler) *θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἤσθιεν* (*γὰρ* in mea editione delendum) *καὶ ἔπιεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ* (*τῆς* in mea editione delendum) *ἐγκρατείας δύναμις,*

ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν. Da haben wir Grabe's Uebersetzung so zu berichtigen: Valentinus autem in epistola ad Agathopodem: „Cum omnia," inquit, sustinuisset continens, qua divinitatem Iesus sibi acquisivit, edebat et bibebat peculiari modo non reddens cibos. tanta ei inerat vis continentiae, ut etiam nutrimentum in eo non interierit, quoniam ipse non habebat interitum." Also neben der Gottheit des Soter oder Christus eine von Jesu in Enthaltsamkeit erarbeitete oder erworbene Gottheit. Die Menschheit Jesu war anderer Art als die unsrige. Jesus ass und trank nicht wie wir. Enthaltsam blieb er auch im Essen und Trinken, da die Nahrung in ihm nicht verging, in die Leiblichkeit überging oder ausgestossen ward, weil Vergänglichkeit in ihm überhaupt nicht statt hatte. So erwarb Jesus in Enthaltsamkeit die Gottheit, welche der Soter oder Christus von Hause aus hatte.

Diese Lehre finde ich ergänzt durch ein bisher gar nicht beachtetes Bruchstück Valentin's.

Eulogios von Alexandrien († 607) schreibt bei Photius Bibl. cod. 230 p. 273: *Σὺ δέ μοι καὶ τὸν ἀρχαιότερον ὅρα βόρβορον. Οὐαλεντῖνος γὰρ κατὰ λέξιν οὕτω λέγει·*

Τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων πλατὺν καταχέομεν γέλωτα. ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύσιν φαμέν.

Die Aechtheit dieses Stückes erscheint mir nicht zweifelhaft. „Galiläer", wie der Kaiser Julianus die Christen zu bezeichnen liebte, mochte Valentinus (wahrscheinlich in einem Briefe) die gewöhnlichen Christen, auf welche er als Psychiker herabsah, wohl benennen. Dass in späteren Zeiten Monophysiten den Dyophysiten diesen Namen gegeben haben sollten, ist nicht bekannt. Und spätere Monophysiten würden sich wohl gehütet haben, ihre Ansicht durch einen Valentinus vertreten zu lassen. Dass aber die gangbare Kirchenlehre schon zu Valentin's Zeiten zwei Naturen Christi behauptete, lässt sich nicht bezweifeln. Zwar mein Freund K. v. Otto (Corpus apologett. IX, p. 443) lässt mich, weil ich einst in der

Hallischen Allg. Literatur-Zeitung 1847. I. p. 668) Zweifel geäussert habe, immer noch die Aechtheit des Stückes aus Melito's drittem Buche *περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ* bei Anastasius Sinaita Hodeg. adv. Acephalos c. 13 beanstanden, und A. Harnack (Die Ueberlieferung der griech. Apologeten des II. Jahrh. etc. 1882, S. 258, Anm. 376) belehrt mich nach 35 Jahren, welche allerdings über sein Geburtsjahr (1851) hinaus zurückführen, dass man überhaupt vorsichtiger werden sollte in Schlüssen auf ein späteres Zeitalter in Anlass gewisser christologischer Formeln. Die geehrten Herren hätten schon aus meinen Schriften über die Evangelien (1854, S. 345) und über den Paschastreit (1860, S. 266 f.) ersehen können, dass ich seit etwa 30 Jahren Melito's Satz unbeanstandet lasse: *Θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν, τὴν μὲν θεότητα αὐτοῦ διὰ τῶν σημείων ἐν τῇ τριετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα, τὴν δὲ ἀνθρωπότητα ἐν τοῖς τριάκοντα χρόνοις τοῖς πρὸ τοῦ βαπτίσματος κτλ.* So lehrt auch Irenäus, wie v. Otto nachweist, wozu ich hinzufüge Tertullianus adv. Prax. 29: cum duae substantiae censeantur in Christo Jesu, divina et humana, und Origenes de princ. I, 2, 1 p. 53: primo illud nos oportet scire, quod aliud est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius patris, et alia humana natura, quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit. Um so weniger sehe ich Grund, dem Montanus das Bruchstück seiner Oden abzusprechen, welches der Presbyter Anastasius (im 7. Jahrh.) in A. Mai's Scriptorum veterum nova collectio Tom. VII. p. 69 bewahrt hat: *Μίαν ὁ Χριστὸς ἔχει τὴν φύσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ πρὸ τῆς σαρκὸς καὶ μετὰ τῆς σαρκός, ἵνα μὴ διάφορος γένηται ἀνόμοια καὶ διάφορα πράσσων.* Den Monophysitismus vor Apollinaris von Laodicea bezeugt auch die weitere Mittheilung des Eulogios v. Alex. a. a. O.: *ναὶ δὴ καὶ ὁ Μανιχαῖος πρὸς Σκυθιανὸν ἐπιστέλλων καὶ ὑπὸ μέμψεις ποιῶν τοὺς δύο λέγοντας φύσεις τοιαῦτά φησιν· Ὁ δὲ τοῦ ἀϊδίου φωτὸς υἱὸς τὴν ἰδίαν οὐσίαν ἐν τῷ ὄρει ἐφανέρωσεν,*

οὐ δύο φύσεις ἔχων, ἀλλὰ μίαν ἐν ὁρατῷ τε καὶ ἀοράτῳ. So monophysitisch war jedoch Valentinus noch nicht, dass er von der reinen Gottheit des Soter oder Christus die in Enthaltsamkeit erarbeitete Gottheit des Menschen Jesus nicht unterschieden hätte. In dem Erlöser unterschied er eine in Ewigkeit bestehende und eine in der Zeit gewordene Gottheit, welche freilich eine wahre Menschheit weder sein konnte noch sein sollte.

II. Mit Liebe habe ich auch von Valentin's bedeutendem Schüler Ptolemäus den Brief an die Flora herausgegeben (in dieser Zeitschrift 1881. II, S. 214—230). Die Berichtigung S. 215, 5 *θέμενον* für *θεμέλιον* kann ich jetzt belegen durch Makarios Magnes *Μονογενής* ed. C. Blondel, Paris. 1876. IV, 25 p. 207, 19 *ὁ δὲ τὸν νόμον θέμενος.* Durch unablässige Beschäftigung mit dem anziehenden Briefe meine ich auch noch eine Stelle geheilt zu haben, deren Abdruck mich schon damals nicht befriedigen konnte. Man lese c. 1, p. 216, 16—19: *ἀπρονοήτων δέ ἐστιν ἀνθρώπων τῆς προνοίας τοῦ δημιουργοῦ μυωπίᾳ* (*μὴ αἰτίαν* codd. et edd.) *λαμβανομένων καὶ μὴ μόνον τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ σώματος πεπηρωμένων.* Die Myopie, welche allein zu der seelischen und leiblichen Blindheit stimmt, verschwand, indem *ΜΥΩΠΙΑΙ* in *ΜΗΑΙΤΙΑΝ* verderbt ward. Unvorsichtige Menschen sind kurzsichtig gegen die Vorsehung des Demiurgen und an Seele und Leib blind.

In sachlicher Hinsicht meine ich die von Ptolemäus abgewiesene Ansicht, dass der Gott des Gesetzes und dieser Körperwelt der Teufel selbst sei, wohl aus der Lehre Marcion's in ihrer ursprünglichen Schroffheit erklärt zu haben. Aber ich füge doch noch hinzu die Ausdeutung von Matth. 5, 25. 26 durch die Karpokratianer und deren Lehre bei Irenäus adv. haer. I, 25, 4 (20, 2): Et adversarium dicunt unum ex angelis qui sunt in mundo, quem diabolum vocant, dicentes factum eum ad id, ut ducat eas quae perierunt animas a mundo ad principem. et hunc dicunt esse primum ex mundi fabricatoribus,

et illum altero angelo, qui ministrat ei, tradere tales animas, uti in alia corpora includat. Da hat man den Teufel wenigstens unter den weltschöpferischen Engeln, von welchen auch Gesetz und Herkommen herrührt.

Anzeigen.

Leo Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch, aus einem Palimpseste der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München zum ersten Male veröffentlicht. Mit einer photo-lithographischen Tafel. München 1883. (5 Bl.) XXX u. 88 S. hoch 4°.

Eine rüstige und fruchtbringende Thätigkeit ist es, die Herr Professor Ziegler in München auf dem Gebiete der Itala bisher entfaltet hat, sowohl durch Erspürung und Veröffentlichung neuer Fragmente als auch durch kritische Vergleichung und genaue Prüfung der urkundlichen Zeugnisse behufs des Zweckes, die so überaus schwierige Italafrage ihrer Lösung entgegenzuführen. In ersterer Hinsicht verdanken wir ihm werthvolle Italastücke der Paulinischen [1]) und der Petrinischen Briefe [2]), in der letzteren eine gründliche Orientirung über das bereits Vorhandene und Geschehene [3]). Neuerdings nun hat er seinen bereits erworbenen — man kann mit Recht sagen — grossen und hervorragenden Verdiensten um das Wissen von den ältesten lateinischen Bibelversionen noch ein neues hinzugefügt, indem er in der obenbenannten Schrift mehrere Ueberreste einer solchen

---

[1]) Italafragmente der Paulinischen Briefe nebst Bruchstücken einer vorhieron. Uebersetzung des 1. Johannesbriefes aus Pergamentblättern der ehemal. Freisinger Stiftsbibliothek. Marburg 1876. 150 S.

[2]) Bruchstücke einer vorhieron. Uebersetzung der Petrusbriefe. München 1877. 56 S.

[3]) Die latein. Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus. Ein Beitrag zur Geschichte der heil. Schrift. München 1879. 135 S.

bekannt machte, denen schon desshalb ein bedeutender Werth zukommt, weil sie auf das Alte Testament sich beziehen, welches bekanntlich unter dem uns zu Gebote stehenden Italamaterial mit Ausnahme der Psalmen nur spärlich vertreten ist. Diese kostbare Gabe ist unter den grössten Anstrengungen einem Manuscripte aus dem 9. Jahrh. abgerungen worden, das ebenfalls, wie die vorerwähnten Epistelfragmente, dem Corbinianstifte zu Freising einst gehörte und jetzt in der an literarischen Schätzen so reichen Bibliothek zu München aufbewahrt wird, wo es die Bezeichnung cod. lat. Monac. 6225 (Frising. 25) trägt. Aus 115 Blättern in Quartformat bestehend, enthält es vom 76. an unter dem Vulgatatexte alttestamentlicher Bücher eine weit ältere, aus dem 5. oder 6. Jahrh. stammende Schrift, welche dem scharfen Auge des unermüdlichen Gelehrten sich als der Ueberrest einer vorhieronymischen Pentateuchversion darstellte. Wer aber davon, mit wie viel Plagen und Schwierigkeiten die Entzifferung einer solchen Schrift verbunden gewesen sein muss, eine Vorstellung gewinnen will, braucht nur das in der Edition vorangestellte Facsimile einer Seite zu betrachten und sodann auf S. II den Bericht über den jetzigen Zustand der durch Menschenhände, Alter und Feuchtigkeit stellenweise arg zugerichteten Blätter nachzulesen, in Folge dessen auf einzelne Zeilen, zumal da vielfach die jüngere Schrift unmittelbar auf der älteren ruht, ganze Tage verwendet wurden, bis sich deren Inhalt mit Sicherheit bestimmen liess. Um so schöner jedoch ist auch der Erfolg aller dieser Bemühungen gewesen. Es erwies sich, dass von den 39 Blättern 16 auf den Exodus, 7 auf den Leviticus, 10 auf Numeri und 6 auf das Deuteronomium entfallen, und die Errungenschaften aus dieser Palimpsestdurchforschung sind folgende Stücke: Exod. c. 9, 15 — c. 10, 24; c. 12, 28 — c. 14, 4; c. 16, 10 — c. 20, 5; c. 31, 15 — c. 33, 7; c. 36, 13 — c. 40, 32. Levit. c. 3, 17 — c. 4, 25; c. 11, 12 — c. 13, 6; c. 14, 17 — c. 15, 10; c. 18, 18 — c. 20, 3. Num. c. 3, 34 — c. 4, 8; c. 4, 31 — c. 5, 8; c. 7, 37 — 73; c. 11, 20 — c. 12, 14; c. 29, 6 — c. 30, 3; c. 31, 14 — c. 35, 6; c. 36, 4 — 13. Deut. c. 8, 19 — c. 10, 12; c. 22, 7 — c. 23, 4; c. 28, 1 — 31; c. 30, 16 — c. 32, 29. Gewiss, schon dem Umfange nach ein höchst erfreuliches Resultat! Ob die einzelnen Bruchstücke ehemals derselben Handschrift angehört haben, lässt sich nicht sicher beurtheilen. Sie hatte ursprünglich eine breite Quartform und auf jeder Seite 2 Columnen. Die ohne Wortabtheilung und Interpunction auftretende Schrift ist eine schöne kräftige Uncialschrift, ähnlich der im Würzburger Palimpseste

und in den Weingartner Prophetenstücken; Ligaturen finden sich hie und da, Abkürzungen nur wenige, — was alles für ein hohes Alter zeugt. Nachdem der Herr Verf. hierüber im ersten Abschnitte: „Beschreibung der Handschrift" S. I—VII nähere Auskunft gegeben hat, wendet er sich im zweiten zu den „Sprachlichen Erscheinungen" S. VII—XIX, worin er nach einander die Orthographie, die Flexion und das Genus, die Syntax und (von S. XV an) das Lexikographische zur Darstellung bringt. Diese Uebersicht ist mit dem rühmlichsten Fleisse bearbeitet und spendet eine Fülle theils von neuen Beiträgen zu schon bekannten Eigenthümlichkeiten, theils von solchen, die zum ersten Male uns in dieser Urkunde entgegentreten, z. B. die Wortgebilde adpostorium, placatorium, profusorium, eliberium, eliberatio, netio, calamisclus, epauleum, sacerdotari, exeminere, architectonizare, die Verbindungen *concubitum* cubare, *conc.* dare, *conc.* dormire. Zu finire aliquem in der Bedeutung von *ἐξαναλίσκειν* (s. meine *Itala u. Vulg.* S. 367) lässt sich noch beibringen Gloss. Hildebr. p. 66, 244: *confectus,* finitus vel *vulneratus.* Acta S. Timothei p. 9, 29 (ed. *Usener*, Bonn. 1877): condiscipulis differenter finitis [*τὸν βίον πληρωσάντων*]. Passio S. Georgii mart. ed. *Zarncke* c. 7: iussit eum gladio finiri. c. 9 u. 15: iussit gladio eos finiri. Auf S. XVIII, 2. Sp., Z. 20 wird wohl *ἀναμαρνκᾶσθαι* anstatt *ἀναμιρ.* zu schreiben sein. — Im 3. Abschnitte S. XIX—XXX wird das Verhältniss des Textes zu den übrigen vorhieron. Uebersetzungen besprochen. Diese liegen vor im *Ottobonianus* (bei Vercellone) aus dem 8. Jahrh., in dem von *Ernst Ranke* (Wien 1871) veröffentlichten *Würzburger Palimpsest* aus dem 6. Jahrh., in dem von *Ulysse Robert* (Paris 1881) edirten *Lugdunensis* aus dem 6. oder 7. Jahrh., von welchem ein Theil (Levit. Num.) im *Ashburnhamiensis* schon früher zugänglich gewesen war, und im sogen. *Speculum Augustini.* Die beigegebene Gegenüberstellung einer ganzen Reihe von Stellen daraus, sowie aus patristischen Schriften führt zu bemerkenswerthen, in mancher Hinsicht überraschenden Ergebnissen. — Hierauf folgen nun die Münchener Pentateuchfragmente selbst, auf S. 1—76 in je 2 Columnen genau, in möglichster Uebereinstimmung mit dem Original, in Uncialschrift vor Augen gestellt. Diejenigen Buchstaben, von denen nur noch Reste erhalten sind, sind durch fetten Druck, hingegen die überall dem Umfange der Lücken angepassten Ergänzungen durch liegende Schrift kenntlich gemacht. Sowohl zur Begründung der letzteren als auch zur

Berichtigung der nicht allzu seltenen Verschreibungen in der Handschrift dienen die den Schluss bildenden lateinischen „Adnotationes". Dass Herr Ziegler seinen ursprünglichen Plan, gleichzeitig seine Untersuchungen über die Beziehung des Münchener Textes zu dem der Septuaginta und der daraus geflossenen Versionen, die uns ohne Zweifel sehr instructive Aufschlüsse gespendet haben würden, an die Oeffentlichkeit gelangen zu lassen, nicht ausführen konnte, bedauern wir lebhaft mit ihm; allein die Gründe, welche er dafür anführt, sind gewichtig genug, und wir hoffen, er werde in nicht zu langer Zeit jene Untersuchungen bekannt machen, auch unter dem gegenwärtigen Régime der *Holmes*'schen und der *Sabatier*'schen Sammlungen, deren Ersatz durch bessere, ja sicherlich nur die Allerjüngsten und mit einer eisenfesten Gesundheit Gesegneten unter uns erleben werden. Einstweilen erfreuen wir uns des schon jetzt Dargebotenen in aufrichtigster Dankbarkeit gegen den Geber, der mit der hohen Verdienstlichkeit und der Unermüdetheit seines Strebens zugleich jene selbstlose Noblesse der wahren Gelehrsamkeit verbindet, von der so manche selbstbewusste novicii palaestrae noch gar keine Ahnung haben. Möge ihm nicht bloss für die Herausgabe der Pentateuchfragmente die verdiente Anerkennung, sondern auch uns noch oftmals die Freude zu Theil werden, solche schöne Früchte seiner Forschungen begrüssen zu können!

Lobenstein. Hermann Rönsch.

Friedr. Zimmer, Neutestamentliche Studien. Erster Band: Exegetische Probleme des Hebräer- und Galaterbriefs. Hildburghausen 1882. 8. 237 S.

1. Bemerkungen zu Hebr. I, 5—14 (S. 1—19). Verfasser liest Vs. 8 *καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας αὐτοῦ* (= *τοῦ θεοῦ*), Vs. 12 *ἑλίξας αὐτοὺς ὡς ἱμάτιον* und zieht *καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον* zu *παλαιωθήσονται* des vorangehenden Verses. In dem so hergestellten Texte sieht der Verf. eine nur gelegentliche Ausführung, gleichsam eine „Anmerkung unter dem Text" (S. 18). „Man kann daher über den Abschnitt Vs. 5—14 ganz hinweggehen, ohne dass der Zusammenhang der beiden ersten Capitel gestört wird" (S. 18). Vielmehr aber ist es gerade das Thema dieses ersten Theiles, „Christus erhaben über die Engel", das hier, nachdem es Vs. 4 aufgestellt worden war, zur Durchführung kommt und kommen muss, weil seine blosse Aufstellung keineswegs an sich selbstverständlich war. Erst so gewinnt das *διὰ τοῦτο* 2, 1 seine verpflichtende Kraft.

Das σήμερον Vs. 5 bezieht Verf. auf die Himmelfahrt (S. 10): „Durch sie ist der Sohn, der wohl Sohn war von Anbeginn (1, 1. 3), auf eine kurze Weile aber von Gott noch unter die Engel erniedrigt worden (2, 9. 10) und damals wenigstens dem Range nach nicht Sohn gewesen war, in alle Ewigkeit vollendeter Sohn (7, 28) geworden, vom Vater als solcher so zu sagen neu gezeugt, mit Ruhm und Herrlichkeit gekrönt" (2, 10). Aber in dem Hebräerbrief bezeichnet das „Sohn-Sein" kein äusserliches Rangverhältniss, sondern ein metaphysisch immanentes (1, 1—3), das als solches unveränderlich ist. Der Vorrang Christi vor den Engeln war allezeit wirklich da, aber äusserlich anerkannt wird er nach Vs. 6 von diesen erst bei der Parusie werden, weil er ihnen eben dann erst zum Bewusstsein kommen wird. Nicht „führen vorläufig in der gegenwärtigen Welt die Engel noch die Herrschaft" (S. 11), sondern Christus führt sie und wird er sie führen, nur bis zu seiner Erscheinung im Fleische so, dass diese Herrschaft auf eine für alle Geschöpfe verborgene Weise statt hat; seither aber ist er anerkannt von Menschen, bei seiner künftigen Parusie auch von den Engeln. So wenig beherrschen diese die gegenwärtige Welt, dass sie vielmehr λειτουργικὰ πνεύματα (Vs. 14) sind. Nicht also die Herrschaft Christi nimmt zu, sondern nur der Kreis, innerhalb dessen sie zum Bewusstsein und zur Anerkennung kommt.

2. Hebr. 2, 6—18 erklärt (S. 20—129). Auffällig ist hier gleich der terminus a quo des Abschnittes, sofern derselbe herkömmlicher Weise mit Vs. 5 eröffnet wird. Unser Verfasser aber gefällt sich darin, als longo sed proximus intervallo dem Einen Heinrichs nachzusprechen: prorsus alia res inducitur. Somit muss das mit γὰρ des Vs. 5 zu begründende Moment innerhalb der Verse 1 — 4 liegen und kann nicht etwa auf den Hauptgedanken des ganzen Abschnittes gehen. Insonderheit glaubt unser Verfasser die Beziehung des γὰρ Vs. 5 auf das αὐτοῦ Vs. 4 bereits endgültig nachgewiesen zu haben (Stud. u. Krit. 1882, S. 413 ff.). Das ursprünglich von dem Herrn geredete, durch seine Jünger zu uns gelangte Heilswort hat Gott selbst bezeugt durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Mittheilungen des heiligen Geistes κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν (Vs. 4). Das durch seine Stellung betonte αὐτοῦ bedürfe nothwendig der Begründung. Die Mittheilungen des Geistes geschehen κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν — οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν! Also würde, wenn etwa Gott die zukünftige Welt den Engeln unterworfen hätte, die Geistesmittheilung κατὰ τὴν αὐτῶν

θέλησιν geschehen! Ein derartiger Gedanke widerlegt sich selbst und die *οἰκουμένη ἡ μέλλουσα, περὶ ἧς λαλοῦμεν*, ist nach Vs. 3 eine bereits *ἀρχὴν λαβοῦσα*, so dass über die Herrschaft in derselben thatsächlich bereits entschieden ist. Wenn die Stellung des *αὐτοῦ* einer Begründung bedarf, so finden wir eine solche in vorangehenden Pluralen *σημείοις, τέρασιν, δυνάμεσιν, μερισμοῖς* und noch deutlicher in dem dazugefügten adjectivischen *ποικίλαις*. Gott giebt Gaben den Menschen, aber nicht nach ihrem, sondern nach seinem Wohlgefallen; vergl. 1 Cor. 12, 11. 18.

Halten wir trotzdem die Beziehung des *γὰρ* auf *αὐτοῦ* fest, so stehen wir vor der Aufgabe, den Beginn eines neuen Abschnittes mit *διεμαρτύρατο δέ* zu erklären. „Dasselbe schreitet, wie so häufig, von einem Gedankencomplexe zu einem andern, indem es diese einfach von einander scheidet, ohne damit ein gegensätzliches Verhältniss beider zu statuiren“ (S. 27). Aber schwerlich wird diess irgendwo im Hebräerbriefe der Fall sein, und speciell unser *διεμαρτύρατο δέ* scheint zu *οὐ γὰρ* um so gewisser einen Gegensatz zu bilden, als dem *ὑπέταξεν* Vs. 5 ein *ὑπέταξας* Vs. 8 entspricht, das sofort in *ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα* aufgenommen und bis zur letzten Consequenz *οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον* fortgeführt wird. Nicht Engeln hat Gott die zukünftige Welt unterworfen, vielmehr Alles (auch die Engel selbst) dem Sohne. Das *τὰ πάντα* schliesst als weiterer Begriff den der *λειτουργικὰ πνεύματα* in sich. Statt zu sagen: „nicht hat Gott die zukünftige Welt den Engeln untergeben, sondern (vielmehr) diese (Engel selbst) dem Menschensohne,“ fügt der Brief, nach seiner Gewohnheit, aus der Schrift zu beweisen, den Schriftbeweis sofort ein. Die Form des Gegenstandes ist durch das Bestreben bedingt, den Gedanken sofort als schriftgemäss hinzustellen. Gott hat die zukünftige Welt Engeln nicht untergeben, sondern, während davon in der Schrift nichts steht, hat irgend Einer (in der Schrift) vielmehr bezeugt, dass Alles (auch die Engel, unter die er nur *βραχύ τι* erniedrigt zu schauen war) dem Menschensohne unterthänig sei; daher das Citat Vs. 6.

Den Text betreffend, liest der Verfasser in Vs. 6 *τί ἐστιν ἄνθρωπος*, lässt Vs. 7 *καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου* aus dem Citate stehen und vertheidigt zu Vs. 9 die berühmte Lesart *χωρὶς θεοῦ* des Origenes. Mag sein! Dass sich dieses *χωρὶς θεοῦ*, mit *γεύσηται θανάτου* zu verbinden, nur und allein aus der Erinnerung an Marc. 15, 34 = Matth. 27, 46 erklären lasse, hat sogar unseren vollen Beifall (vgl. 5, 7. 8).

Aber die Verknüpfung des ὅπως χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου in Vs. 9 mit διεμαρτύρατο δέ που τὶς λέγων in Vs. 6, zwischen welchen zwei Redetheilen nicht nur das Citat aus Ps. 8, 5—7, sondern auch die angebliche Parenthese ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι ... καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον Vs. 8. 9 liegt, ist denn doch zu abenteuerlich! Gewiss musste der Briefsteller das Citat in einem dem ursprünglichen fremden Sinne verstehen, sobald er einmal, wozu ihn die aus der synoptischen Tradition ihm bekannte Selbstbezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verleitete, unter υἱὸς ἀνθρώπου und dann um des Parallelismus membrorum willen auch in dem blossen ἄνθρωπος des vorangehenden Gliedes seines Citates diesen selbst verstand. Dass er aber vom Satzbau des Originals gänzlich abweichend interpunctirt hätte τί ἐστιν ἄνθρωπος; ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ ἢ υἱὸς ἀνθρώπου; ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτὸν, wobei τί „warum“? und ὅτι „weil“ zu übersetzen wären (S. 52), das glauben wir nimmermehr und wird Niemand dem Verfasser glauben, nicht einmal seine Bonner Studenten. Die Fragen „warum ist er ein Mensch? oder eines Menschen Sohn?“ würden also dahin beantwortet: „weil du (Gott) seiner gedenkest und weil du dich seiner annimmst“. Inwiefern Christus darum Mensch und Menschensohn geworden, weil Gott seiner gedacht und sich seiner angenommen habe, das führe das Citat im Weiteren aus. Gott hat ihn für eine Weile, nämlich während seines Erdenlebens, freilich unter Engel erniedrigt, dann aber, nämlich durch die Himmelfahrt, mit Ehre und Ruhm gekrönt, endlich, was aber erst bei der Parusie vollkommen erfüllt wird, ihm Alles unter seine Füsse gethan. Eben dieses, dass zwei Punkte bereits erfüllt sind, der dritte aber seiner gänzlichen Erfüllung noch harre, soll die oben bezeichnete Parenthese klar stellen. Dieses Alles aber habe Einer irgendwo also betheuert, damit der Sohn, dadurch bewogen (ὅπως), ohne Gott für einen Jeden den Tod schmecke (S. 55). Also „dafür, dass der Sohn Mensch geworden und als Mensch den Tod erlitten, ist er herrlich belohnt, und dieser Lohn war ihm vor Augen gestellt, damit er Erdenleben und Todesleiden auf sich nähme“ (S. 57). Wenn aber der Sohn zunächst nicht ὑπὲρ παντός (Vs. 9), sondern „in seinem eigenen Interesse“ (S. 52), weil er „nur so vollendet werden konnte“ (S. 53), Mensch wurde und litt, um durch seine Erhöhung zu werden, was er, „obwohl der Ausstrahl der göttlichen Herrlichkeit,“ doch „nicht von vorn herein gewesen ist“ (S. 52), so hat ja nicht sowohl Gott, als vielmehr er selbst seiner gedacht und

seiner sich angenommen. Sein irdisches Leben wird also von unserem Verfasser als eine wirkliche Erniedrigung unter die Engel gedacht, denen angeblich diese gegenwärtige Welt unterworfen sei. Aber einerseits finden es die Engel im Alten wie im Neuen Testament keineswegs unter ihrer Würde, mit Menschen in Menschengestalt zu verkehren, andererseits sind sie unserem Briefsteller nur *πνεύματα λειτουργικά*, an wirklicher Würde nicht reichend an den ewigen *υἱός*. Mochte es scheinen, dass Christus *ἐν μορφῇ ἀνθρώπου ὑπάρχων* ein *βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους ἠλαττωμένος* sei, der mit der synoptischen Tradition bekannte Briefsteller wusste nichts davon, dass er wirklich „mit seiner menschlichen Natur auch die Unterwürfigkeit unter die Engel auf sich genommen hatte“ (S. 54); er kannte Stellen wie Marc. 1, 13. Matth. 26, 53. Luc. 22, 43. Dem inneren Werthe und nicht minder seiner wirklichen Macht nach stand dem Briefsteller Christus immer über den Engeln, nur auf den äussern Schein und die Werthschätzung in den Augen der Menschen bezieht sich das *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους*, wie das *βλέπομεν* Vs. 9 deutlich zeigt: seit der Erhöhung Jesu ist der Contrast zwischen innerer Hoheit und äusserer Erniedrigung ausgeglichen und nimmt er auch zuständlich den Rang ein, den er intensive stets eingenommen: jetzt sehen wir den früher nur in Niedrigkeit in seiner sittlichen Hoheit Geschauten in Herrlichkeit. Was aber die Christen jetzt schon im Glauben sehen, wird bei der Parusie völlig wirklich werden: Alles ist ihm unterthan, auch die, unter welche er äusserlich erniedigt war, die Engel. Damit ist der Satz Vs. 5 bewiesen. Nicht ist die zukünftige Welt den Engeln, sondern beide und überhaupt Alles dem Sohne unterthan. Worin das *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους* bestand, giebt Vs. 9 zu verstehen, sofern zwischen die zwei Glieder des Psalmverses das *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* tritt, wodurch sich auch die Trennung des zu letzterem gehörigen *ὅπως χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου* erklärt. Engel können nicht leiden noch sterben, durch seinen Leidenstod schien also Jesus unter sie erniedrigt; aber nur *βραχύ τι*; denn gerade *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* sehen wir Jesus erhöht, so dass, was Erniedrigung schien, nur vorübergehendes Mittel zur Erhöhung war. Das *πάθημα* schien zwar das allererniedrigste, sofern es sogar *χωρὶς θεοῦ* erlitten wurde, war aber im Gegentheil das allerwerthvollste, sofern es *ὑπὲρ πάντος* erlitten wurde. So wohnte selbst dieser Erniedrigung innere Hoheit bei, und war kein Augenblick, selbst der der

scheinbar tiefsten Erniedrigung und Gottverlassenheit, ohne übergreifende Hoheit. Nicht Engeln also hat Gott die zukünftige Welt unterworfen, sondern dem, welchem er laut Zeugniss der Schrift Alles unterworfen hat und unterwerfen wird, weil er in äusserer Niedrigkeit durch Leiden und Tod hindurch sich die sittliche Hoheit rettete, ja erst recht vollendete, welche sich einen entsprechenden äusseren Zustand so nothwendig schafft, wie der Geist einen ihm entsprechenden Körper und das Wesen eine Form.

Weil aber das Engeln unbekannte Leiden den Schein einer Inferiorität Jesu unter diese bewirken konnte, sieht sich unser Brief, anknüpfend an das *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* Vs. 9, veranlasst, es als eine gotteswürdige Fügung nachzuweisen, sofern es eben das nicht zu vermeidende Mittel war *τελειῶσαι τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας* Vs. 10. In diesem Falle gilt das *ἠλάττωσας* Vs. 7 nur vom Standpunkte des äusseren Scheines aus, während es in Wahrheit die, nun freilich unverkennbar sich offenbarende, Herrlichkeit des Herrn durch den Contrast in nur um so helleres Licht stellte.

Statt dieses wirklichen muss unser Verfasser natürlich einen anderen Zusammenhang suchen. Nachdem Vs. 6—9 der Gedanke durchgeführt war: dafür, dass der Sohn Mensch geworden und als Mensch den Tod erlitten, ist er herrlich belohnt, und dieser Lohn war ihm vor Augen gestellt, damit er Erdenleben und Todesleiden auf sich nähme (S. 57), wird nun, was durch *ὑπὲρ παντός* andeutungsweise schon in diese erste Ausführung aufgenommen war, nachgewiesen, dass der Gottessohn Mensch geworden nicht nur in seinem eigenen Interesse, sondern auch um uns zu erlösen, was er auf anderem Wege nicht konnte (vgl. S. 76). Aber nicht das Menschwerden, sondern das *παθεῖν*, wird Vs. 10 allein hervorgehoben, und der Gedanke, „Mensch sein heisst ein Dulder sein“, lag dem Briefsteller, der den modernen Pessimismus nicht kannte, wohl ferner.

Verfasser bezieht mit den meisten Auslegern das *ἀγαγόντα* auf *αὐτῷ*, fasst aber das Particip als wirkliche Vergangenheit bezeichnend so, dass damit die Frommen des Alten Testamentes bezeichnet werden, wodurch er nun gezwungen wird, dem nachfolgenden *ἀρχηγὸν* den Begriff des Zeitlich-Anfänglichen zu rauben. Freilich würde für den Sinn „Heerführer“ *στρατηγός* sich passender darbieten, als das seiner Etymologie nach den Zeitbegriff aufdrängende *ἀρχηγός*; uns ist auch fraglich, ob im Sinne des Briefstellers von *υἱοὶ θεοῦ* gesprochen werden kann

promissa Rom. 9, 4 wirklich der Singular sein soll. Die Stelle lautet im Boern.: quorum adoptio et gloria . . et obsequium et promissa vel promissio, und im griech. Texte liest man unter den letzten Worten ηπαγγελεια, was doch für den Singular ἡ ἐπαγγελία zu halten ist, während allerdings die Recepta den Plural αἱ ἐπαγγελίαι darbietet. Für ein im späteren Latein vorhanden gewesenes Subst. promissa, ae spricht nicht bloss die analoge Bildung mehrerer noch nachweisbarer Substantive, die ich aber hier übergehen muss, sondern auch geradezu Commod. Carm. apol. 983: quam ex promissa capiunt, und das französ. la promesse.

Ferner ist *die 2. für die 3. Decl.* gebraucht in der den Dat. und Abl. vertretenden Form altario 1 Cor. 9, 13: qui altario deserviunt vel deservientes de altario compartiuntur vel participant, Boern.; qui altario [*altari* Vulg.] deserviunt cum altario participantur [*c. altari participant* Vulg.], rel. — Ingleichen *die 3. für die 1. Decl.* 1 Cor. 10, 7: ne vel nec idolatres vel idolorum cultores effici vel efficiamini, Boern.; *nec idolorum cultores efficiamur* Clar., neque *idololatrae* [Amiat. Vulg., *idolorum cult.* Fuld.] efficiamur, rel., — wo die gemeinte Form idololatres wenigstens als Masculinum ungewöhnlich ist; das Femininum idololatris zeigt sich bei Ps.-Cyprian. de Montib. Sina et Sion c. 3: duas partes futuras designabat, partem idololatrem [*idolatrem* MTμ] . . Prudent. Hamart. 403 ed. Heins. — Endlich steht *die 3. für die 2. Decl.* bezüglich der Formen diacones (diaconibus), reples, sinceris. 1 Tim. 3, 8: diacones [= Fuld.] similiter modestos [*graves* Clar., *pudicos* rel.]. Phil. 1, 1: cum episcopis et diaconibus [= rel.], Boern. (s. meine *Itala u. Vulg.* S. 262). — Phil. 1, 11: repleti vel (replet)es fructum iustitiae, Boern.; repleti fructu [*fructum* Clar.] iustitiae, rel. Diese Nebenform von *repletus* lautete wahrscheinlich reples, repletis und hat ihre Analogien in locuples (neben *locupletus*, dieses bei Venantius Fortunatus und in den Persiusscholien vorkommend) sowie in mansues (archaisch und vulgär, neben *mansuetus*). — Phil. 1, 10: ut sitis sinceres [= Clar. Amiat. Fuld., *sinceri*

Vulg.]. 2, 15: ut sitis inreprehensibiles et sinceres [= Clar.] vel simplices [= rel.], — wozu man ausser *Itala u. Vulg.* S. 274 noch vgl. Gloss. „Philox.“ p. 198, 30. 31: sinceris, ἀκέραιος, εἰλικρινής. sincere, integrum, ἁβλαβές. Excerpt. Stephan. p. 278, 40: sinceris, εἰλικρινής.

Einiges hierher Gehörige ist bereits oben (in der 1. Abth. S. 506 f. und in der 2. Abth. S. 93) angeführt worden.

2. Verba.

Von dem Verbum odire finden sich die Formen odio, odivi, odivit, odientes (s. *Itala u. Vulg.* S. 281—283). Rom. 7, 15: quod odio [= Clar., *odi malum* Amiat. Fuld. Vulg.], hoc vel illud [= rel.] facio. 9, 15: autem Esau odivi [*Esau aut. odio habui* rel.]. Eph. 5, 29: nemo enim unquam suam carnem odivit [*odio habuit* rel.]. Rom. 12, 9: odientes malum [= rel.].

Sodann ist zu erwähnen die zerdehnte Form prode est für *prodest*, 1 Cor. 15, 32: quid mihi prode est [= Fuld.], über die ausser meiner *Itala u. Vulg.* S. 468 f. noch die Schrift von *Weihrich*, Beiträge zur lat. Gramm. Prode (Wien 1877) verglichen werden kann, in welcher zwar die vollständigen Belege genau vorgeführt sind, aber in Betreff der Formerläuterung der von *Friedrich Ritschl* betretene, gewiss einzig richtige Weg verlassen ist.

Von *Participien* sind bemerkenswerth: defientia, oportentia, absconsus, nebst dem *Abl. Gerundii* fiendo. Col. 1, 24: et repleo vel suppleo [= Clar., *adinpleo ea* Amiat. Fuld. Vulg.] defientia vel quae desunt [= rel.]. 1 Thess. 3, 10: in videndo vestram faciem et supplendo quae desunt vel defientia fidei vestrae, Boern.; ut videamus .. et suppleamus [*conpleamus ea* Amiat. Fuld. Vulg.] quae desunt .. Clar. — Hierzu vgl. Schol. cod. Vindob. ad Juvenal. 1, 144: sine testamento defiens. Vict. Vit. persec. Wand. 3, 60: contagio defientium [codd. BVC, *deficientium* rel.], wozu *Petschenig* auf Rhein. Museum 1879, S. 639 verwiesen hat. Bei *Neue*, Formenl., finden wir keinen Beleg für defiens.

1 Tim. 5, 13: curiose loquentes quae non oportet [= rel.] vel non esse (oportet) vel non oportentia [τὰ μὴ δέοντα]. Auch für diese Form fehlt jedes andere Zeugniss. — Rom. 2, 29: qui in absconso [= Fuld.] Judaeus; — zahlreiche Beispiele (vgl. auch Commod. Instr. 2, 1, 1. 2, 25, 9. Carm. apol. 101. 665) sind in *Itala u. Vulg.* S. 295 zusammengestellt. — Rom. 4, 18: in fiendo eum patrem [εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα] vel ut fieret pater [= rel.]. Dieser Abl. fiendo steht auch bei Augustinus de Genesi ad lit. 5, 7; vgl. Commod. Instr. 2, 35, 5: in prece *fienda* (*Neue* II. 610).

Dazu kommen noch einige Besonderheiten in Ansehung der genera verbi. Activisch sind gebraucht confitere und gratificare, persönlich aber penitere und beneplacere; dagegen als Deponentia certari, contristari, taederi.

Rom. 10, 10: corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confitetur [ὁμολογεῖται] vel confessio fit [= rel.] ad [= Vulg.] vel in [= Clar. Amiat. Fuld.] salutem. — Das Activum confitere habe ich in *Itala u. Vulg.* S. 297 nachgewiesen. — 2 Cor. 1, 11: ut in multa facie quae in nobis est gratia per multos gratificetur [εὐχαριστηθῇ] pro nobis, Boern., — welche Version wegen ihrer Wortgenauigkeit den übrigen vorzuziehen ist, die dem activischen gratificare, obschon es in Eph. 1, 6 von ihnen angewendet wurde, aus dem Wege gegangen sind: ut in multi facie [vielleicht multis faciebus?] quae in nob. est gratia p. m. gratiae agantur, Clar.; ut ex multarum facierum [Amiat., *multarum faciae* Fuld., *multorum personis* Vulg.] quae .. gratia [Fuld., *eius quae .. donationis* Amiat. Vulg.] p. m. gratiae agantur pro nobis, rel. — Eph. 1, 6: in [*ad* Clar.] laudem gloriae gratiae suae in qua gratificavit [ἐχαρίτωσεν] nos, Boern. [= rel.]. Zu Cassiod. Var. 7, 1 in.: quod utilitas necessaria gratificat bei *Georges*[7] s. v. fügen wir hier noch Cassiod. Complex. 31 in Act. (*Itala u. Vulg.* S. 386): quo dicto gratificati [= erfreut] gentiles Christianum dogma .. receperunt. Gloss. „Cyrill." p. 658, 7: χαρίζομαι, munero .. gratifico. 22: χαροποιῶ .. gratifico. — 2 Cor. 12, 21: ex his [*iis* Vulg.] qui ante

peccaverunt (vel) peccantum vel peccantibus et non (penitent)um vel penitentiam egerunt vel (penitenti)bus, Boern.; . . et non egerunt paenitentiam, rel. — Belege dieses persönlichen Gebrauches (vgl. auch Commod. Instr. 2, 8 lemm.; 2, 8, 1) liefert *Georges* II. 1561. — 1 Cor. 10, 5: non in pluribus eorum beneplacuit [*εὐδόκησεν*] deus [*beneplacitum est deo* Amiat. Fuld. Vulg.], Boern.; non omnibus illis voluntas fuit dei, Clar.

1 Tim. 6, 12: certare [*ἀγωνίζου*, = Clar., *certa* rel.] bonum certamen fidei, Boern. (vgl. hierzu meine *Itala u. Vulg.* S. 302, wo sich übrigens die Zeugnisse noch vermehren liessen). — Eph. 4, 30: et nolite contristari [*-tristare* rel.] sanctum spiritum dei, Boern. Kommt in activer Bedeutung sonst nicht vor. — Phil. 2, 26: desiderans erat vel desiderabat omnes vos [*omn. vos desiderabat* Amiat. Fuld. Vulg., *desiderans erat omn. vos videre* Clar.] et taedebatur [*ἀδημονῶν*, *maestus* (*moest.* V.) *erat* Amiat. Fuld. Vulg., *erat sollicitus* Clar.], Boern. Mir ist ein anderweitiges Vorkommen von taederi nicht bekannt; wohl aber erscheint *taedere* als Personale in dem Italacitate aus Jerem. 15, 9: exterrita est, quae parit, et *taeduit anima* eius [LXX: *ἀπεκάκησεν ἡ ψυχὴ αὐτῆς*] bei Cyprian Testim. II. 23 (aber bei Lactantius Inst. IV. 19, 4 *taeduit animam*), und bei Hieronymus vit. Malch. 7: coepi *taedere* captivitatis.

V.

Syntaktisches.

Der allergrösste Theil des hier zu Erwähnenden lässt sich auf Beeinflussung durch das *Griechische* zurückführen.

1. Auf einer *wörtlichen* Wiedergabe der *griechischen* Diction beruhen folgende Verbindungen, 1 Tim. 6, 17: divitibus in nunc saeculo [= *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι*, *huius saeculi* rel.] praecipe. Rom. 1, 26: immutaverunt naturalem usum in secus naturam usum [= *εἰς τὴν παρὰ φύσιν χρῆσιν*, *in eum usum qui est contra naturam* rel.]. — Ingleichen auf

Nachahmung Rom. 4, 11: in consistendo eum patrem [= *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα*, *ut sit pater* rel.]. 1 Thess. 3, 10: in videndo vestram faciem et supplendo [= *εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον καὶ καταρτίσαι*, *ut videamus . . et suppleamus* Clar.].

2. *Griechische Rection* findet sich (ausser bei digne 1 Thess. 2, 12: ut ambuletis vos digne deo vel dei = *ἀξίως τοῦ θεοῦ*) nicht selten bei Verben. So steht der Genetiv bei adiuvare, desiderare, dominari, — der Dativ bei corregnare, — der Accus. bei misereri, nocere, suadere. — Rom. 8, 26: spiritus adiuvat orationis nostrae = *συναντιλαμβάνεται τῆς δήσεως* [Aug. Boern., *τῇ ἀσθενείᾳ* ABCD al.] *ἡμῶν* [*infirmitatem* rel.]. 16, 2: in quocunque vestri desideraverit [= *ὑμῶν χρήζῃ*] Boern.; in quibuscumque desideravit vestri, Clar.; in quocumq. negotio vestri indiguerit, rel. — 7, 1: lex dominatur in homine [= rel.] vel hominis = *κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου*. 14, 9: ut et mortuorum et viventium [*vivorum* Amiat. Vulg.] dominetur [= *ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ*] Boern.; . . vivorum et mort., Clar. Fuld. 2 Cor. 1, 24: dominamur fidei vestrae [=rel.], *κυριεύομεν τῆς πίστεως ὑμῶν*. — Rom. 8, 16: ipse spiritus reddet testimonium [*test. reddet* Fuld., *t. reddit* Amiat. Vulg.] vel contestabitur spiritui nostro, Graec.: *συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν*. Phil. 2, 27: deus misertus est eius, non illi vel illum autem solum, sed et mihi = *ἠλέησεν αὐτόν*, *οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον . .*, misertus est eum, non solum autem *illium* (sic) . . Clar. 2 Cor. 7, 2: neminem nocuimus = Clar., *οὐδένα ἐφθείραμεν* [*laesimus* rel.]. Philem. 18: si autem aliquid nocuit vel laesit te, = *εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε* [*nocuit tibi* Amiat. Fuld. Vulg., *laesit te* Clar.]. Gal. 1, 10: hominibus [= rel.] vel homines suadeo an [*aut* Clar. Amiat.] deo [= rel.] vel deum = *ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν*.

3. *Griechischer Numerus*. Ein Neutrum Plur. hat das Zeitwort im Sing. nach sich 1 Cor. 10, 11: in quos

fines saeculorum devenit = Clar., τὰ τέλη .. κατήντηκεν [*devenerunt* rel.]; vgl. meine *Itala u. Vulg.* S. 435.

4. Zu den Gräcismen wird auch der sehr häufige Gebrauch von quoniam = ὅτι anstatt des *Acc. c. Infin.* zu rechnen sein. Der Boern. zeigt es an folgenden Stellen auf, deren Wortlaut wir anzuführen unterlassen: Rom. 3, 19. 4, 9. 6, 16. 8, 22. 15, 29. 1 Cor. 6, 2. 16. 8, 1. 9, 13. 24. 10, 1. 12, 2. 15. 14, 21. 15, 27. 2 Cor. 1, 13. 2, 3. 4, 14. 5, 1. 6. 12, 4. Gal. 3, 7. 5, 3. Phil. 1, 6. 2, 11. 24. 4, 15. Col. 4, 13. 2 Thess. 2, 5. 1 Tim. 1, 8. 15. 2 Tim. 3, 1.

5. Der Infinitiv nach der Conj. ut = ὥστε findet sich 1 Thess. 1, 8: in omni loco fides vestra .. profecta est vel exivit, ita ut non necesse habere nos vel nobis loqui aliquid = ὥστε μὴ χρείαν ἔχειν ἡμᾶς Boern.; ita ut non sit opus nobis .. Clar., .. sit nobis necesse quicquam loqui, rel.

6. Die griechische *Verdoppelung der Negation* ist nachgeahmt 1 Cor. 9, 15: ego autem non usus sum nihil vel nullum horum = ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων Boern., ego aut. nullo horum [*eorum* Clar.] usus sum, rel. Phil. 1, 28: et non terreamini in nullo ab adversariis = καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων Boern., et non expavescentes in nullo .. Clar., et in nullo terreamini .., rel.

7. Schliesslich nennen wir den — von uns in *Itala u. Vulg.* S. 452 unter die Hebraismen gestellten — Gebrauch der Präp. ab bei einem *Comparativ* anstatt *quam*, wie er auftritt 2 Cor. 12, 11: non enim minus feci ab his, qui super valde sunt, apostolis, οὐ γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων Boern., nihil enim minus feci ab aliis, qui supra modum sunt apostoli, Clar.; nihil en. minus fui ab his [*iis* Vulg.] qui sunt supra [*super* Amiat.] modum apostoli, rel.

Nach allen diesen Eigenthümlichkeiten des lateinischen (und zum Theil auch des griechischen) Textes im cod. Boern. haben wir noch einige darin vorkommende *Verschreibungen* und andere *Versehen* zu erwähnen. Ueber σύμβουλος Rom. 11, 34

steht *consiliarius* vel *collator*, als ob neben jenem griechischen Worte dieselbe Variante *σύμβολος*, die der cod. Alex. in 2 Regn. 8, 18 der LXX darbietet, angenommen werden könnte. 1 Cor. 5, 10 ist *idolatriis* für *idololatris*, c. 10, 7 *idolatres* für *idololatres*; Gal. 5, 15 *consummamini* für *consumamini*; 1 Tim. 5, 5 *desoluta* für *desolata*; 2 Tim. 2, 8 *memore* für *memora*; 3, 4 *voluntatum* für *voluptatum*; 3, 15 *potententes* entweder für *potentes* oder für *potentantes*; Tit. 3, 4 *apparavit* für *apparuit* geschrieben. 1 Cor. 12, 2 findet sich im griech. Texte die Lesung *πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄμορφα*, darüber aber als Version *ad simulacrorum formationes*. Anstatt *κεχάρισμαι* 2 Cor. 2, 10 steht zuerst *και χαρεισμαι* und dann *κε χαρισμαι*; beide Male hat der Uebersetzer, die Reduplicationssilbe verkennend, et *donavi* übertragen. 2 Cor. 5, 9: ideo et *conïicimur* sive absentes sive praesentes placentes illi *sitis*; jedenfalls ist dort connitimur (die anderen Versionen haben *contendimus*) und hier *simus* zu corrigiren. Gal. 3, 17: *quod* post CCCCtos et XXX annos facta est lex, Phil. 3, 14: unum autem quidem *quod* retro sunt obliviscens [*ἓν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος*]; beide Male wird *quod* anstatt quae verschrieben sein. Phil. 2, 29 ist für *προσδεχεσθαι* nicht bloss *προς δε εχεσθαι* geschrieben, sondern auch als Version darübergesetzt: *ad vero excipite* (itaque eum). Ueber *ἔπεχε* 1 Tim. 4, 16 steht *attente* fälschlich anstatt attende. In 2 Tim. 2, 12. 13 fehlen zwischen *ὑπομένομεν* (sustinemus) und *ἐκεῖνος* (ille) die betreffenden Worte, für welche Raum gelassen wurde, in beiden Texten; vorher aber, im 9. Verse, stehen nach *δεσμῶν* (vincula) die Worte *ως και λοντρ κακουργος*, von denen *ως* mit der Uebersetzung *quasi*, *κακουργος* mit der Version *maleoperans* und der Erläuterung *i. e. latro* versehen, das Uebrige dagegen durch oben und unten angebrachte Punkte getilgt ist, woraus man schliessen kann, dass beide Texte dictirt wurden und der Schreiber das vom Dictanten ausgesprochene lateinische *latro* zuerst für ein griechisches Wort gehalten hatte, dieses aber nach Erkennung des Missverstandes als ungiltig bezeichnete.

Von solchen Mängeln abgesehen, stellt sich uns der cod. Boern. als eine in vielfacher Hinsicht merkwürdige und werthvolle Urkunde der Paulinischen Briefe dar. Schon der griechische Text zeigt manche theils seltnere theils ganz vereinzelt dastehende Lesarten, ein noch höherer Grad von Selbständigkeit aber ist in dem lateinischen zu erkennen. Von den Doppelübersetzungen ist die eine meistentheils der Vulgata entnommen und steht dann bald an erster bald an zweiter Stelle; die andere trifft bisweilen mit einer älteren Version, z. B. mit der des Claromontanus, zusammen, in anderen Fällen jedoch erweist sich die Uebertragung als eine aussergewöhnliche. Besonders in sprachlicher Hinsicht enthält diese Latinisirung viel Eigenartiges, ja mitunter Ueberraschendes. Ihr mönchischer Urheber ist — wie es scheint — entweder gut belesen oder in der Wortschöpfung erfinderisch und im Nachahmen des Griechischen gewandt gewesen; vielleicht auch war er beides zugleich. Darauf deuten u. A. die gebrauchten ἅπαξ εἰρημένα hin, deren Zahl sich doch auf ein Viertelhundert beläuft. In der obigen Zusammenstellung traten uns als solche entgegen die Wortbildungen processor, tibicinalis, inabducibiliter, ditanter, perperare, fructiferare, revelle, coaccipere, percircuire, supercognoscere, benefragrantia, iterum generatio, benestabilis, commei, super valde, — die Formen repletes, defientia, oportentia, contristari, taederi, — die in einem ungewöhnlichen Sinne gebrauchten Wörter inflans, salvans, usitans, piare, resurgere, wozu man noch füglich wegen ihres häufigen Vorkommens consistere und sollicitare rechnen könnte.

Noch weitere Untersuchungen über den cod. Boern., über den Ort und die Zeit seiner Entstehung, über seine Verwandtschaft mit dem Sangallensis und die in ihm ersichtlichen Marginalbeigaben, hierorts anzustellen, liegt nicht im Zwecke dieser Zeilen. Vieles, was hierauf sich bezieht, findet man in *Rettig*'s Prolegomena zu seiner bereits erwähnten Ausgabe des Sangallensis mit Sorgfalt erörtert.

"De aleatoribus"
9066
y
Hoensbroech
PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO—5, CANADA
9066.